FERDINAND EBNER

DAS WORT UND DIE GEISTIGEN REALITÄTEN

Pneumatologische Fragmente

VERLAG FRIEDRICH PUSTET / REGENSBURG

Digitized by Google

BV5052
E35

Alle Rechte vorbehalten
Copyright 1921 by Brenner-Verlag Innsbruck

Digitized by Google

INHALTS-ÜBERSICHT

		Seite
Vorwort		11
Fragment 1:	Die geistigen Realitäten	15
Fragment 2:	Wort und Persönlichkeit. Ursprung des Wortes. Einsamkeit. Ich und Du	18
Fragment 3:	Wort und Menschwerdung. Gottesbeweise. Atheismus. Wort und Selbstbewußtsein. Abhängigkeit des Ichs	26
Fragment 4:	Ich denke und Es denkt. Kierkegaard. Das konkrete Ich. Wortwerdung des Denkens. Ideelles, konkretes, fiktives Du. Wort und Wahrheit	38
Fragment 5:	Erkenntnis des geistigen Lebens. Die Philosophen und das Wort. Das Wort und das geistige Leben. Die Wissenschaft und das Wort. Pneumatologie	51
Fragment 6:	Sinn und Sinne. Die niederen Sinne. Hören und Sehen. Schönheit. Die musikalische Intuition. Klang und Wort. Wort und Geistesbedürftigkeit	59
Fragment 7:	Vernunft und Wort	78
Fragment 8:	Das Urwort	85
Fragment 9:	Bewußtsein und Bewußt-Sein. *Pneuma* und *Psyche*. Psychologie. Der Wahnsinn	91
Fragment 10:	Die Existenz des Ichs. Idealismus. Das Wort und die Liebe	108
Fragment 11:	Der oblique Kasus und die Bedeutung des *m*-Lautes	118
Fragment 12:	Das mathematische Denken und das Ich. Harmonie. Descartes. Wort und mathematische Formel. Substanz und Ethos. Der Identitätssatz. Wirklichkeit	130
Fragment 13:	Verbum und Satz. Die Bedeutung des *t*-Lautes	157
Fragment 14:	Existentialaussage und Personalität. Werden und Sein der geistigen Realitäten. Die Liebe	167
Fragment 15:	Das Menschliche und das Göttliche. Gott als Vorstellung und als Realität	185
Fragment 16:	Otto Weininger. Geist und Sexualität. Die Juden. Christus	194
Fragment 17:	Letzter Sinn des *cogito*. Selbsterkenntnis. Ethos und Gnade. Die Sünde und das Wort	213
Fragment 18:	Natur und Geist, generelles Leben und individuelle Existenz. Kultur und Christentum. Schluß	226

Digitized by Google

Digitized by Google

DEM ANDENKEN MEINES VATERS

Digitized by Google

Digitized by Google

In ihm war nicht das Licht, sondern Zeugnis sollte er geben von dem Lichte. *Nach Joh. 1, 8.*

Vor etwas müssen wir uns entschieden inacht nehmen, Phaidon. — Wovor? — Daß wir dem Worte nicht feind werden, gleichwie ein anderer zum Menschenfeind wird. Kein größeres Unglück kann den Menschen treffen. Und beides entsteht aus derselben Gesinnung: der Haß gegen das Wort und die Menschenfeindschaft — — — —
— — — — — — — — — — — — — — — — — — —
— — — — — — — — — — — — — — — — — — —
Müßte es also nicht bejammernswert sein, Phaidon ..... wenn er, sage ich, von nun an sein ganzes Leben lang den Haß gegen das Wort nährte und dadurch der Wahrheit und Erkenntnis der wirklichen Dinge verlustig ginge? — Das wäre allerdings traurig, bei Gott. — Davor müssen wir uns also zunächst hüten, wir dürfen niemals in der Seele den Gedanken aufkommen lassen, in den Worten sei kein Halt. *Platon.*

Wir stehen am Vorabend eines wissenschaftlichen Bankerottes, dessen Folgen noch unübersehbar sind.

Jakob Baron von Uexküll
im Jahre 1912.

Das Aussehen des Himmels wißt ihr zu beurteilen, aber die Zeichen der Zeit könnt ihr nicht verstehen. *Matth. 16, 4.*

Digitized by Google

Digitized by Google

VORWORT

Eine angesehene Wiener Buchhandlung lehnte die Verlagsübernahme dieser Fragmente auf Grund des folgenden, von einem Philosophieprofessor der Universität in Wien abgegebenen Gutachtens ab:

Von diesem Werke sagt der Verfasser, daß es im Winter 1918/19 geschrieben worden sei. Es macht sich auch deutlich darin der Eindruck des politischen und kulturellen Zusammenbruches auf den Verfasser fühlbar. Aus diesem Werke spricht die Abkehr von Wissenschaft, Philosophie, Kunst und Kultur überhaupt und das Verlangen nach einer persönlichen Beziehung des menschlichen Ich zu seinem einzig echten Du, d. i. zu Gott. Diese Beziehung bestehe nur im Glauben und in der Betätigung der Liebe zu Gott. Das Ich will sich dem Du durch das ihm dazu verliehene „Wort" aussprechen und dieses einzig echte Du will vom menschlichen Ich im „Worte" angesprochen werden. Alles andere ist ein Traumleben gleichgültigen Inhaltes des vereinsamten und gottverlassenen Ichs.

Soweit wäre das Buch als ein modernisierter und christianisierter Neuplatonismus und als eine Nachwirkung von Kierkegaard und Dostojewsky nicht uninteressant. Namentlich dann, wenn es auf die Hälfte des Umfanges zusammengestrichen würde. Es könnte teils ein Erbauungsbuch für Theosophen und andere Mystiker werden, teils durch Erweckung eines lebhaften Widerspruches belebend wirken.

Leider hat aber das Werk eine bedenkliche Seite. Diese besteht in einem ausgesprochen pathologischen Zuge. Es ist für einen Leser, der nicht das Interesse eines Fachpsychologen oder eines Psychiaters von Beruf diesem hoch interessanten Fall entgegenbringt, direkt eine Qual, sich in ewigen Wiederholungen eines einzigen Gedankens und gleicher Redensarten durch 300 Seiten hindurchzuwinden und dabei das Gefühl zu haben, sich immer um denselben Punkt zu drehen. Was hat dieses Reden über Wissenschaft, Psychologie, Philosophie, Kunst, Kultur, mit dem anglo-amerikanischen Handels- und Kolonialkrieg gegen das deutsche Volk zu tun? Dieser pathologische Zug muß sich schon vor längerer Zeit entwickelt und festgelegt haben, denn er ist nach allen Seiten hin

Digitized by Google

ausgesponnen. Der Verfasser wird aus seinem Zustande nicht mehr heraus und zurück können, wahrscheinlich auch nicht mehr heraus und zurück kommen wollen.

Der Geschmack unserer jetzt zu jeder Art Okkultismus und Mystik neigenden Gesellschaft ist heute unberechenbar. Vielleicht macht das Buch in Theosophenkreisen, vielleicht auch bei Kierkegaard- oder Dostojewsky-Verehrern Aufsehen. Ein Erfolg hinge von der Organisation, der Kauflust und Kaufkraft der Theosophen ab. Da ich mit diesen Kreisen keinerlei Fühlung habe, so bin ich darüber nicht orientiert. Wissenschaftlich-psychologisch und wissenschaftlich-philosophisch ist das Werk glattweg unmöglich.

Man lese die Fragmente, mit einiger Bemühung nur, sie in ihrem Wesentlichen zu verstehen, und man wird erkennen, daß dieses Gutachten tatsächlich mit herein in das Buch gehört und seinen besten Platz an dessen Spitze hat — als ein „Zeichen der Zeit". Nachdem es von einem Lehrer der Philosophie verfaßt wurde, kann es nicht als böswillige Satire auf die Philosophieprofessoren gemeint sein.

Nicht ganz überflüssig scheint es mir, hier im Vorwort den Grundgedanken der Fragmente auf eine möglichst knappe Formel zu bringen. Dieser Grundgedanke ist: Vorausgesetzt, daß die menschliche Existenz in ihrem Kern überhaupt eine geistige, d. h. eine in ihrer natürlichen Behauptung im Ablauf des Weltgeschehens sich nicht erschöpfende Bedeutung hat; vorausgesetzt, daß man anders als im Sinne einer poetisch oder auch metaphysisch gemeinten oder gar nur aus „sozialen" Gründen gebotenen Fiktion von etwas Geistigem im Menschen sprechen darf: so ist dieses wesentlich dadurch bestimmt, daß es von Grund aus angelegt ist auf ein Verhältnis zu etwas Geistigem außer ihm, durch das es und in dem es existiert. Ein Ausdruck, und zwar eben der „objektiv" faßbare und darum einer objektiven Erkenntnis zugängliche Ausdruck des Angelegtseins auf eine derartige Beziehung ist in der Tatsache zu finden, daß der Mensch ein sprechendes Wesen ist, daß er das „Wort hat." Das Wort jedoch hat er nicht aus natürlichen und aber auch nicht aus sozialen Gründen. Sozietät im menschlichen Sinne ist nicht die Voraussetzung der Sprache, sondern hat selbst vielmehr diese, das in den Menschen gelegte Wort zur Voraussetzung

Digitized by Google

ihres Bestandes. Wenn wir nun, um ein Wort dafür zu haben, dieses Geistige im Menschen Ich nennen, das außer ihm aber, zu dem im Verhältnis das „Ich" existiert, Du, so haben wir zu bedenken, daß dieses Ich und dieses Du uns eben durch das Wort und in ihm in seiner „Innerlichkeit" gegeben sind; nicht jedoch als „leere" Wörter, denen kein Bezughaben auf eine Realität innewohnte — als was sie freilich in ihrem abstrakten, substantivierten und substantialisierten Gebrauche bereits erscheinen —, vielmehr als Wort, das in der Konkretheit und Aktualität seines Ausgesprochenwerdens in der durch das Sprechen geschaffenen Situation seinen „Inhalt" und Realitätsgehalt „redupliziert." Das ist in Kürze der Grundgedanke.

Die die Fragmente tragende Auffassung des Wesens der Sprache, die hierin versuchte Deutung der Tatsache, daß der Mensch das „Wort hat", steht und fällt, sehr unwissenschaftlich und sehr unphilosophisch, mit einem bestimmten „inneren" Verhalten des Menschen zu einem gewissen historischen Faktum, dessen historische Faktizität überdies, was in mehrfacher Hinsicht wieder sehr bezeichnend ist, im Laufe des 19. Jahrhunderts „wissenschaftlich" sogar in Zweifel gezogen worden war, jedoch, wie es scheint, nur vorübergehend. Dieses sowohl innerhalb der Wissenschaft als auch der Philosophie unmögliche, jedoch keineswegs das Denken an und für sich unmöglich oder überflüssig machende für oder, wenn man will, gegen das ganze Buch entscheidend wichtige Moment kann und soll trotzdem nicht jene, und selbstverständlich auch nicht die Sprachwissenschaft, in ihrem Fortgange tangieren; wohl aber hat es im Sinne, die Philosophie in ihrer freilich längst schon fragwürdig gewordenen Selbstsicherheit irrezumachen. Und es ist ferner allerdings die Meinung der Fragmente, daß in dem eben angedeuteten Verhalten der Mensch die endgültige Entscheidung seiner Existenz als der eines sich entscheidenden, weil seinem innersten Wesen nach zur Entscheidung bestimmten und berufenen Wesens fälle; daß keiner, der von diesem Verhalten absieht, auf es im konkreten Fall „für seine Person" verzichtet oder aus philosophischen oder wissenschaftlichen Gründen verzichten zu müssen wähnt, die geistige Bedeutung der menschlichen Existenz — also auch, weil damit im letzten Grunde identisch, die Bedeutung der Tat-

Digitized by Google

sache, daß der Mensch ein sprechendes Wesen ist — jemals erfassen könne, weder „denkend" noch „existierend", weder als Dichter oder Künstler noch als Philosoph oder sonst etwas.

Daß, was nicht unwahrscheinlich ist, auch die Theologen, leider Gottes! wenig Freude an diesem Buch haben werden — diejenigen ausgenommen, denen es weniger um die Theologie (oder sonstige „christliche" Kultur) als um das geistige Leben zu tun ist —, daran läßt sich, wie nun schon einmal die Dinge in der Welt des Geistes darniederliegen, nichts ändern.

Derjenige, dessen Andenken die Fragmente gewidmet sind, würde, wenn er noch lebte, sie nicht verstehen. Obwohl vermutlich gerade er ihren Grundgedanken — freilich von einer ganz anderen Seite, die von seiner Beziehung zum Sprachproblem nichts wußte und aber auch nichts zu wissen brauchte — für sich selbst in der „Praxis" seines stillen, mühevollen, entbehrungsreichen Lebens ganz gut erfaßt hatte. Daß er sie nicht verstehen würde, darin muß ich und kann nicht anders als einen Hauptmangel der ganzen Arbeit erblicken. Ihn zu vermeiden war mir nicht gegeben. So bleibe er denn stehen mit seinem Anschein der Entfernung und des Widerspruchs zum Sinn des Grundgedankens. Er ist gewiß nicht der einzige Mangel und aller übrigen glaube ich mir keineswegs weniger deutlich bewußt zu sein als seiner. Den zweiten Hauptmangel — mich dünkt er bedenklicher noch als der erste — wird wohl nur derjenige herausfinden, der den Grundgedanken und seine Durchführung sowohl nach der „objektiven" als auch „subjektiven" Seite hin wirklich verstanden hat; also, wenigstens hat es den Anschein, augenblicklich nur einer, von dem ich wüßte, in ganz Europa: das wäre — Kierkegaard ist ja schon lange tot — Theodor Haecker. Ich überlasse es dem Leser, ihn zu entdecken und mir zum Vorwurf zu machen. Der Vorwurf müßte mich freuen — nicht nur, weil er ein Beweis dafür wäre, daß man mich verstanden habe. Was liegt daran auch? Diesen Mangel zu beheben erforderte eine durchgehende Umarbeitung des ganzen Werkes, deren Gelingen — selbst wenn, wie es tatsächlich der Fall ist, äußere Umstände mich nicht an ihr hinderten — schließlich doch zweifelhaft bliebe.

Im Juni 1919. *F. E.*

Digitized by Google

DAS WORT UND DIE GEISTIGEN REALITÄTEN

1.

Das „Ich" ist eine spätere Entdeckung des auf sich selbst sich besinnenden, sich selbst entdeckenden menschlichen Geistes als die Idee. Die antike Philosophie wußte noch nichts von ihm. Denn es wurde erst durch den Geist des Christentums — durch das religiöse Moment also — dem Menschen zum Bewußtsein gebracht. Man begriff es aber bisher immer nur in seinem Bezogensein auf sich selbst oder, wie man auch sagen könnte: in seiner „Icheinsamkeit." Das heißt, man hatte nicht das eigentliche Ich im Auge, sondern — das *Moi* des Pascal. Natürlich mußte man dessen Unzulänglichkeit einsehen, ein ethisches oder erkenntnistheoretisches Prinzip abzugeben. Man lieferte zu gleicher Zeit aber auch die Ethik nicht weniger als die Erkenntnistheorie dem Relativismus aus. Jener vor hundert Jahren unternommene Versuch der deutschen Philosophie, in einem subjektiv gewendeten Idealismus die Existenz des Ichs zu retten, mißlang und mußte eben deswegen mißlingen, weil man noch nicht daraufgekommen war, daß man es nicht mit dem eigentlichen Ich, sondern mit dem im Denken und Spekulieren abstrakt und unwirklich gewordenen *Moi* des Pascal zu tun hatte.

Was für eine Bewandtnis aber hat es nun mit dem eigentlichen Ich? Die Sache ist sehr einfach: dessen Existenz liegt nicht in seinem Bezogensein auf sich selbst, sondern — und das ist der Umstand, auf den alles Gewicht fällt — in seinem Verhältnis zum Du. Die Icheinsamkeit des Pascalschen *Moi* ist demnach nicht als eine absolute aufzufassen, sondern als relative im Verhältnis des Ichs zum Du und ein Ich außerhalb dieses Verhältnisses gibt es überhaupt nicht. Die Icheinsamkeit ist nichts Ursprüngliches im Ich, sondern das Ergebnis eines geistigen Aktes in ihm, einer Tat des Ichs, nämlich seiner Abschließung vor dem Du.

Das Ich und das Du, das sind die geistigen Realitäten des Lebens. Die Konsequenzen hieraus und aus der Erkenntnis, daß das Ich nur in seiner Relation zum Du und nicht außerhalb ihrer existiere, zu entwickeln, das könnte wohl auch die seit jeher um die Behauptung des Geistes bemühte Philosophie, die an der Un-

Digitized by Google

lösbarkeit ihrer bisherigen Probleme, an der Unhaltbarkeit ihrer Problemstellungen — gestehen wir uns das nur ein — zugrundeging und jetzt doch nur mehr ein Scheindasein fristet, vor eine neue Aufgabe stellen. Deren Lösung begreift freilich auch den Selbstmord der Philosophie in sich. Denn die Einsicht in die geistigen Realitäten des Lebens muß selbstverständlich nichts Geringeres als das Ende des Idealismus bedeuten. Von ihm aber lebt alle Philosophie, ob sie sich nun zu ihm bekennt oder ihn bekämpft.

Diese Einsicht zeigt uns aber auch das Wesen der Mathematik — und das der zu ihr hinstrebenden Naturwissenschaft — von einer neuen, augenscheinlich bisher nicht beachteten Seite, indem sie uns gewahrwerden läßt, wie alles mathematische Denken in der Icheinsamkeit des menschlichen Geistes wurzelt und in ihr auch sich auslebt. Auf die aus diesem Ursprung herzuleitende Unzulänglichkeit unsrer bisherigen mathematischen Vorstellungen und Begriffe, das Welterlebnis in seiner Realität aufzufassen und zu denken, muß auch jener Physiker Ernst Barthel aufmerksam geworden sein, der die Richtigkeit des astronomischen „Axioms" von der Kugelgestalt der Erde bestreitet und die Gestalt der Erde in der Vorstellung der „Totalebene" — einer in sich geschlossenen, aber ungekrümmten Ebene — begriffen wissen will, von der er behauptet, zu ihrer Konzeption reiche ein Bewußtsein allein nicht aus; es müsse ein zweites zuhilfegenommen werden, das mit dem andern sich in Verbindung setzt, und dann lasse sich auch die Totalebene der Erde widerspruchslos vorstellen.

Lehrt uns einerseits der aus der Erkenntnis der geistigen Realitäten geschöpfte Begriff der Icheinsamkeit das menschliche Denken in seinem Wesentlichen verstehen, so offenbart sich uns andrerseits durch die Einsicht in den Umstand, daß die Existenz des Ichs in seinem Verhältnis zum Du gegeben ist, die Bedeutung der Sprache in der Geistigkeit ihres Ursprungs. Diesen Ursprung hatte Johann Georg Hamann, dieser unschätzbar tiefe „Philolog", schon deutlich gesehen, wohl auch Wilhelm von Humboldt noch. Von ihm an aber kam die Auffassung des Wesens der Sprache — trotz aller Anhäufung einerseits historisch-philologischen, andrerseits psychologischen Erkenntnis- und

Digitized by Google

Deutungsmaterials — geistig immer mehr herab, um endlich in der Erfindung künstlicher Weltsprachen den Triumph ihres Niederganges zu erleben. Denn das ist ja das Charakteristische unserer Zeit überhaupt: daß alle ihre Triumphe und Siege ihre Niederlage bedeuten.

Das nun macht das Wesen der Sprache — des Wortes — in ihrer Geistigkeit aus, daß sie etwas ist, das sich zwischen dem Ich und dem Du zuträgt, zwischen der ersten und zweiten Person, wie man in der Grammatik sagt; etwas, das also das Verhältnis des Ichs zum Du einerseits voraussetzt, andrerseits herstellt.

Was aber das weitaus wichtigste und bedeutsamste ist (und zugleich ein letztes Licht auf das Wesen des Wortes wirft): in der Form dieses Verhältnisses findet die Beziehung des Menschen zu Gott ihrenAusdruck. Sie ist die Grund- und Urform des Gottesverhältnisses, das eben, weil es ein „persönliches" ist und sein soll, gar kein anderes sein kann als das Verhältnis des Ichs zum Du. In den letzten Gründen unsres geistigen Lebens ist Gott das wahre Du des wahren Ichs im Menschen. Dieses „konkretisiert" sich in seinem Verhältnis zu Gott; freilich nicht das „ideelle" Ich der Philosophie — das ja nur eine in der Luft schwebende Abstraktion ist, eine Seifenblase des spekulativen Verstandes, die der nächstbeste Windhauch aus der Welt der Wirklichkeiten des menschlichen Lebens zum Zerplatzen bringt —, sondern das wirkliche Ich, das in der Tatsache, daß ich bin und daß ich das von mir aussagen kann, zum Ausdruck kommt.

Digitized by Google

2.

Das geistige Leben des Menschen ist mit der Sprache innigst und unlösbar verknüpft und beruht wie eben diese auch auf dem Verhältnis des Ichs zum Du. Von der Tatsache, daß sich das Wort zwischen der „ersten" und „zweiten Person" abspielt, muß jeder Versuch ausgehen, die Sprache in Hinsicht auf ihre geistige Bedeutung zu ergründen. Sie hat in der Aktualität ihres Gesprochenwerdens die Persönlichkeit der Beziehung des Ichs zum Du zur Voraussetzung. Persönlichkeit aber wieder ist ohne Beziehung zum Wort nicht zu denken und in ihr überhaupt erst „objektiv" gegeben als die im Menschen — dadurch, daß er das „Wort hat" — liegende Möglichkeit der „Aussage" im allgemeinen und im besonderen aber der „Behauptung" der eigenen Existenz im Worte Ich des Satzes „Ich bin": wodurch das Selbstbewußtsein „objektiv" wird; die Möglichkeit also, „sprechende", aber auch die ihm — und wieder dadurch, daß er das Wort und Sinn für das Wort hat — gegebene andere Möglichkeit, „angesprochene" Person, das Du zu sein. Das „Du" ist die „Ansprechbarkeit" im anderen und diese gehört ebenso mit zum Wesen der Personalität wie die Möglichkeit „sich" auszusprechen, in der eben das „Ich" gegeben ist.

Mit den Fürwörtern Ich und Du hat es eine besondere Bewandtnis. Sie sind im konkreten Gebrauch nicht Stellvertreter eines Substantivs im Satze, nicht die Vertreter eines Nomens im allgemeinen oder eines Personennamens im besonderen, sondern stehen in der eben durch das „Wort" geschaffenen und objektiv gemachten geistigen Sphäre „unmittelbar" für die „Person" selbst. Sie waren nicht nur „Beginn und Anfang alles Nomens", wie Jakob Grimm vom Pronomen sagt, sondern, als die Manifestation eines geistigen Realitätsbestandes, Beginn und Anfang der Sprache überhaupt. In der Konkretheit ihres Ausgesprochenwerdens sind das Ich und das Du die geistigen Realitäten des Lebens. Was vom „Wort" in seiner geistigen Ursprünglichkeit und Lebendigkeit überhaupt gilt, zeigt sich am deutlichsten am Ich — und ebenso am Du: es tritt nicht zum Inhalt der Aussage „von außen" hinzu, wird vielmehr aus ihm

Digitized by Google

selbst heraus, wie auch umgekehrt dieser Inhalt aus dem Wort, aus der Tatsache, daß der Mensch das „Wort hat", geboren. Und so ist vor allem in diesem Sinne wahr, was J. G. Hamann sagt: Das unsichtbare Wesen unserer Seele offenbart sich durch Worte.

Weil das Ich und Du immer nur im Verhältnis zueinander existieren, gibt es ebenso wenig ein absolut duloses Ich, als ein ichloses Du zu denken wäre. Das Wort ist dasjenige, wodurch nicht nur die Existenz, sondern vor allem das Verhältnis beider objektiv konstituiert — „gesetzt" — wird. In der Lebendigkeit seines Ausgesprochenseins ist es immer ein Satz — ein „Wort", dessen Plural im Deutschen „Worte" heißt; während das Wort mit dem Plural „Wörter" nichts ist als ein totes, um sein Leben gekommenes, aber doch auch wieder zum Leben zu erweckendes Glied des zerstückelten Satzes. Hinter jedem „Satz" — und jedem Wort, das ein Satz ist — steht als sein innerer und innerster Sinn die „Setzung" des Verhältnisses zwischen dem Ich und dem Du; die reale oder aber auch bloß ideelle Setzung des geistigen Lebens.

Im Menschen ist, objektiv gleichsam, der Drang zur Sprache und subjektiv das Bedürfnis nach „Ansprache": sodaß einer, wie Jakob Grimm bemerkt, der in einer Umgebung aufwüchse, die ihn nicht sprechen lehrte, mit seinem erwachenden Denkvermögen sich eine Sprache erfinden (und gewiß auch nach einem anzusprechenden Wesen suchen) würde. Dieser Drang ist nichts anderes als ein Ausdruck des Angelegtseins des Geistigen in ihm, des Ichs — der „sprechenden Person" — auf die Beziehung und das Verhältnis zum Du, zum Geistigen außer ihm, das er ansprechen kann. „Die Sprache muß", sagt Wilhelm von Humboldt, „meiner vollsten Ueberzeugung nach als unmittelbar in den Menschen gelegt angesehen werden... es hilft nicht, zu ihrer Erfindung Jahrtausende und abermals Jahrtausende einzuräumen. Damit der Mensch nur ein einziges Wort wahrhaft, nicht als bloßen sinnlichen Anstoß, sondern als artikulierten, einen Begriff bezeichnenden Laut versteht, muß schon die Sprache ganz und im Zusammenhange in ihm liegen." Unmittelbar in den Menschen gelegt, das heißt jedoch nicht: die Sprache und der Drang zu ihr seien dem Menschen „angeboren". Denn alles Angeborene und also Vererbte gehört dem „natürlichen",

Digitized by Google

das Wort aber und die Sprache und der Drang zu ihr dem geistigen Leben an. Weil sie eben dem Menschen nicht angeboren ist, darum muß sie jeder erst lernen. Es lernte aber keiner das Sprechen, wenn nicht in ihn hinein das „Wort" gelegt wäre — was aber geistig verstanden werden muß.

Im Verhältnis des Ichs zum Du in seiner Verwirklichung hat der Mensch sein wahres geistiges Leben; nicht aber darin, worin man es am liebsten sieht: daß er in Poesie und Kunst, Philosophie und mythischen Religionen — und sei es auch noch so genial — vom Geiste träumt. Alle Kultur war bisher nichts anderes und wird niemals etwas anderes sein als ein Traum vom Geist, den der Mensch in der Icheinsamkeit seiner Existenz, abseits von den geistigen Realitäten des Lebens träumt und dessen inneres Gesetz er vornehmlich in der „Konzeption der Idee" empfing.*)

Weil das Angelegtsein des Geistigen im Menschen auf ein Verhältnis zu etwas Geistigem außer ihm in der Sprache seinen objektiven Ausdruck findet, darum auch kann aus ihr allein eine objektive Erkenntnis der geistigen Realitäten geschöpft werden. Andererseits freilich wieder muß man, um ihr Wesen zu verstehen, wissen, worin diese Realitäten zu suchen sind. Wie aber will der Mensch erfassen, was Geist ist, wenn das „Wort" nicht in ihm lebendig wird?

Das Wort, dessen Besitz nach Max Scheler die Sprache erst möglich macht; das Wort, im letzten Grunde seines dem Menschen Gegebenseins verstanden, ist von Gott. Und so ist die Sprache, wie dies auch die Auffassung Hamanns war — auf den jede tiefere Spracherkenntnis immer wieder zurückkommen wird —, göttlichen Ursprungs, etwas „schlechthin Transscendentes" „Uebernatürliches", eine Tatsache des geistigen, aber keine des natürlichen Lebens. Von Gott mußte das Wort zum Leben kommen, denn das Leben wäre ja aus sich selbst heraus nicht imstande, den Weg zum Wort zu finden, das im Menschen das Leben des Geistes schuf und weckt. Um das zu verstehen, muß

*) In keiner geistigen Produktion kommt der Mensch zur Besinnung auf sich selbst und sein wahres geistiges Leben, und mag diese Besinnung auch am Ausgangspunkt des Produzierens stehen, schließlich verliert sie sich doch in diesem.

Digitized by Google

der Mensch freilich an Gott glauben; das heißt aber auch ja zunächst: im Glauben sich des geistigen Grundes seiner Existenz und deren Angelegtsein auf ein persönliches Verhältnis zu diesem Grund bewußt sein. Gott ist dieser Grund und er ist auch das wahre Du des wahren Ichs im Menschen.

Durch das Wort in der Göttlichkeit seiner Herkunft in den Menschen hinein geschaffen, ist das Verhältnis des Ichs zum Du, aus dem als sein sinnfälliger Ausdruck die Sprache hervorging, nicht hinterher erst zu dem in seiner Einsamkeit für sich existierenden Ich hinzugetreten, sondern gibt vielmehr selbst die Voraussetzung für dessen Existenz ab, die demnach, so verstanden, in objektiver Hinsicht identisch ist mit der Tatsache, daß der Mensch das „Wort hat"; daher man vom Tier sagen kann, es habe kein Ich, weil ihm die Sprache versagt ist, weil es das Wort nicht hat.*) Ohne die Relation des Ichs zum Du — die, was niemals „psychologisch", sondern immer nur „pneumatologisch" begriffen werden kann, die „Selbstbehauptung", obgleich nicht „Selbstsetzung" des Ichs in der Aussage des Satzes „Ich bin" möglich macht —, gäbe es nicht nur kein Ich, sondern auch keine Sprache.

Das Fürsichsein des Ichs in seiner Einsamkeit ist kein ursprüngliches Faktum im geistigen Leben des Menschen — angenommen das Ich existiere außerhalb seiner Beziehung zum Du und unabhängig von diesem: dann wäre der Mensch ebenso stumm und sprachlos wie das Tier, wie die ganze Natur —, sondern ein Ergebnis seiner Abschließung vor dem Du. Diese Abschließung aber ist nichts anderes als der „Abfall von Gott"; der Versuch des Menschen, in gottloser „Innerlichkeit" — was für eine *contradictio in adjecto!* — zu existieren, der erste Mißbrauch und verkehrte Gebrauch der „Freiheit", der von Gott in den Menschen gelegten „Personalität" des Existierens. Ihn muß man voraussetzen, will man die geistige Existenz des Menschen in der Welt, vor allem aber die geistige Not seines

*) Es ist charakteristisch für den Menschen, daß er etwas aussagen kann und aber auch etwas auszusagen hat. Das Tier kann nichts aussagen, weil es eben das „Wort nicht hat". Es hat aber auch nichts auszusagen — und wieder aus demselben Grunde.

Digitized by Google

Existierens in ihr richtig verstehen. Der Mensch wurde zum „Knecht der Sünde" und büßte damit zum Teil seine Persönlichkeit ein; denn die kann nur in ihrem Verhältnis zu Gott bestehen.

*

Einsamkeit ist etwas Geistiges und im letzten Grunde immer Einsamkeit des Sterbens. Die innere Einsamkeit seines Lebens könnte dem Menschen gar nicht fühlbar werden, wenn nicht diesem Leben etwas Geistiges zugrunde läge, und sie ist ja selber nichts als dieses Geistige. Welcher Mensch litte nicht an ihr? Der wäre ja auch noch gar nicht aufmerksam geworden auf das Geistige im Grunde seines Lebens. Nur macht man manchesmal, sein Leiden verleugnend, aus dieser Einsamkeit eine Tugend des Geistes — und tut Unrecht. Man ist auch noch nicht auf den wahren Grund der Einsamkeit und also noch nicht auf ihren geistigen Kern gestoßen, solange man sich ihrer nur in der Schmerzlichkeit des „Nichtverstandenwerdens" bewußt wird. Denn dann erst erfaßt der Mensch ihren Grund und Kern und dann erst versteht er sich selbst wirklich in der Einsamkeit seines Lebens, wenn er sie als die aktive Abschließung, nicht passive Abgeschlossenheit seines Ichs vom Du erfaßt. Wer das Bedürfnis hat, vom andern verstanden zu werden — und am stärksten hat es das Genie und leidet am meisten darunter —, wer in der Unbefriedigtheit dieses Bedürfnisses und nicht anders die Einsamkeit seines Lebens gewahr wird, der will immer auch noch die Respektierung seiner Einsamkeit von den andern: er will ja eben in ihr, hinter der „chinesischen Mauer" seines Ichs, an der wie vor allem beim Genie sein „Vorstellungsleben" und Denken mit aufbauen hilft, von den andern verstanden werden. Wer aber wirklich den letzten Grund der Einsamkeit seines Lebens, wer sie also in der Abschließung seines Ichs vom Du erfaßt — und im letzten Grund ist ja Gott, der alle und darum auch ihn versteht, dieses Du — und wer hierin sich selber wirklich versteht, der kann nicht mehr von den Menschen fordern, daß sie ihn in dieser von ihm so verstandenen Einsamkeit verstünden und sie gar noch respektierten. Je tiefer sich ein Mensch in der Einsamkeit seines Lebens versteht, destomehr hebt sich sein Bedürfnis verstanden zu werden von selber auf.

*

Digitized by Google

Für die Wissenschaft gibt es natürlich weder einen Abfall von Gott, noch den göttlichen Ursprung des Worts und der Sprache und so äußert sich auch schon Jakob Grimm in seiner Vorlesung über den Ursprung der Sprache in diesem Sinne: „Ich habe dargetan, daß die Menschensprache so wenig eine unmittelbar geoffenbarte sein könne, als sie eine anerschaffene war; eine angeborene Sprache hätte die Menschen zu Tieren gemacht, eine geoffenbarte in ihnen Götter vorausgesetzt. Es bleibt nichts übrig, als daß sie eine menschliche, mit voller Freiheit ihrem Ursprung und Fortschritt nach von uns selbst erworbene sein müsse: nichts anderes kann sie sein, sie ist unsere Geschichte, unsere Erbschaft." Nach dieser Auffassung ist die Existenz des Menschen die Voraussetzung der Sprache. Sie wurde durch ihn. Der Mensch aber? Er, dessen ganze Menschlichkeit in die Tatsache des Wortes so tief hineingewurzelt ist, daß man mit eben so vielem Rechte behaupten kann und es muß, er wurde durch das Wort, die Sprache, das, was er ist, ein Mensch? So sagte auch Wilhelm von Humboldt — und er mag dabei den „Ausweg aus dem Zirkel", den die „Pneumatologie" zwar sieht, die Wissenschaft aber nicht findet und finden kann, im Sinne gehabt haben: Der Mensch ist nur Mensch durch die Sprache; um aber die Sprache zu erfinden, mußte er schon Mensch sein. Die Sprachwissenschaft frage gar nicht, wie es auch Max Scheler fordert, nach der „Entstehung der Sprache" — die ein in einem tieferen Sinne zu verstehendes „prähistorisches" Faktum, nicht der Natur, sondern des Geistes ist. Denn ihr Gegenstand ist das Wort, das sich der Mensch nach seinem Abfall von Gott — und mit dem erst begann seine „Geschichte" — selber geschaffen hatte. Dieses „menschliche" Wort ist nicht dasselbe, obwohl es voraussetzend, durch das das geistige Leben im Menschen, das Ich in seinem Verhältnis zum Du, für das es zeugt, geschaffen ist, und von dem Scheler sagt, es habe, da es alle Geschichte konstituiert, selber keinerlei Geschichte. Doch ist auch das Wort in der Göttlichkeit seines Ursprungs „historisch" geworden — im Leben und Worte Jesu.

*

Digitized by Google

Je verinnerlichter sich der Mensch in der Geistigkeit seines Lebens, in der „Ichhaftigkeit" seiner Existenz versteht, je entschiedener er darnach strebt, ernst zu machen mit einem Leben im Geiste, desto klarer und deutlicher erfaßt er es, daß Gott das wahre Du seines Ichs ist, daß er gar nicht anders existieren könnte als im Verhältnis zu Gott — mag auch die bisherige Gottlosigkeit und Gottvergessenheit seines Daseins noch so sehr dagegen zu sprechen scheinen. Desto klarer aber auch wird es ihm, daß es nur ein einziges Ich gibt, und daß das Ich das „Einzige" ist — vor Gott. Dieses Ich ist — um das auszusprechen, kann man nicht anders als seine eigene Person einsetzen und „persönlich" werden — in mir selber, und in Dir, der Du vielleicht einmal diese Zielen liest. Vielmehr, es ist auch nicht in mir, denn das Ich „ist" überhaupt nicht, sondern „ich bin es". Es gibt aber auch nur ein einziges Du und das eben ist Gott. In meinem rechten geistigen, vom Geist geforderten Verhältnis zum andern Menschen ist das Du im Heinrich nicht ein ganz anderes als im Josef oder Ludwig, sondern immer ein- und dasselbe, das einzige Du, das es gibt. Sind nun die anderen Menschen außer mir ichlos? Das ist doch unmöglich. Um einzusehen, wie es sich verhält, muß man den richtigen Standpunkt im Geistigen einnehmen und dieses in der richtigen Perspektive sehen. Den Standpunkt aber gibt das „Ich" in seiner Wirklichkeit ab, nicht irgend ein abstraktes Ich. Ich habe diesen Standpunkt in meiner eigenen geistigen Existenz. Kein Mensch kann zum Geistigen im andern Menschen ein „objektives", standpunkt- und perspektivenloses Verhältnis haben. Ich kann es nicht haben außerhalb der Tatsache und von ihr ganz absehend, daß ich bin. Habe ich nun das rechte — und das ist das „n i c h t objektive" und das wieder heißt das persönliche Verhältnis zu diesem Geistigen, dann ist es für mich nicht das Ich, denn das bin ich ja selber, sondern das Du. Habe ich aber zum andern Menschen nicht das rechte Verhältnis des Geistes, sodaß ich also in ihm nicht das Du meines Ichs habe, sondern wieder nur das Ich erlebe, s e i n Ich und dessen „chinesische Mauer", hinter der es sich vor mir verschließt und über die hinweg ich mich nur mühsam mit ihm verständige oder auch gar nicht, sodaß ich mich selber nun auch vor ihm verschließe; dann — ja dann erlebe ich in diesem Ich

Digitized by Google

des anderen im letzten Grunde nichts anderes als mein eigenes Ich, seine Abschließung und Einsamkeit und chinesische Mauer, ich erlebe mich selber in meiner Icheinsamkeit — ich erlebe das Ich schlechthin, das einzige Ich, das es gibt.

*

Weil das Gottesverhältnis ein persönliches ist und sein soll, kann es nur als das Verhältnis des Ichs zum Du verstanden werden, der „ersten" zur „zweiten Person", wie man in der Grammatik sagt und dabei selbstverständlich keine Rangordnung zum Ausdruck bringt. Da nun aber dieses Verhältnis wieder zugleich auch das der „sprechenden" zur „angesprochenen Person", also die geistige Atmosphäre ist, in der das Wort atmet und lebt, das Wort aber von Gott kommt und seinem ersten und letzten Sinn nach im Menschen zu Gott zurückwill, so ist es auch als die geistige Situation der Sprache in der Aktualität ihres Gesprochenwerdens im letzten Grunde nichts anderes als das Verhältnis des Menschen zu Gott.

Digitized by Google

3.

Jedem persönlichen Verhältnisse liegt das Verhältnis des Ichs zum Du zugrunde. Daß der Mensch ein solches zu Gott hat und haben soll, macht die Geistigkeit seiner Existenz aus. Im Verhältnis zu Gott, in dem sein Ich aus der den geistigen Tod bringenden Einsamkeit heraustritt, „realisiert" sich sein geistiges Leben. Das Ich hat keine „absolute" Existenz, denn es existiert nur im Verhältnis zum Du. Dessen Objektiv-im-Wort-Gegebensein entspricht sein „subjektiver" Bestand in der Liebe; sodaß also das Wort und die Liebe in ihrem geistigen Grunde zusammengehören. Das Wort in der Aktualität seines Ausgesprochenwerdens setzt das Du voraus, und da dieses im letzten Grunde Gott ist, so heißt das nichts anderes als daß die Existenz des Menschen in ihrer Geistigkeit die Existenz Gottes zur Voraussetzung hat; mit anderen Worten: daß der Mensch von Gott geschaffen wurde. Von Gott, der als Geist eine „reale", nicht nur eine in der Idee des Göttlichen gedachte und erträumte Existenz hat.

Gott aber schuf den Menschen, indem er zu ihm sprach. Er schuf ihn durch das Wort, in dem das Leben war, und das Leben war das Licht der Menschen, wie es im Introitus des Johannesevangeliums heißt. Gott schuf den Menschen heißt nichts anderes als er sprach zu ihm. Er sprach ihn schaffend zu ihm: Ich bin und durch mich bist Du. Indem Gott so zu ihm sprach und durch das Wort in der Göttlichkeit seines Ursprungs das Ich, es in seiner Beziehung zum Du schaffend, in ihn hineinlegte, wurde der Mensch seiner Existenz und ihres Verhältnisses zu Gott sich bewußt. Und so ist in sein Wesen hinein von Grund aus, jedoch nicht als eine Angelegenheit des Verstandes, sondern als Imperativ zum Glauben, das Bewußtsein von der Existenz Gottes gelegt — in unsrer ganzen Existenz liegt, wie Hamann sagt, der Grund der Religion —, obgleich dieses Bewußtsein dann nach dem Abfall von Gott sich wieder verdunkelte. Nichts anderes ist es als die Sprache, in der Tiefe ihres Wesens verstanden; nichts anderes als die geistige Tatsache des „Worthabens", worin der Mensch sein heimliches Wissen um Gott hat, was er freilich bei dem Mißbrauch, den er mit der göttlichen Gabe des Worts und

Digitized by Google

der Sprache treibt, nicht erkennt. Das göttliche Wort, das den Menschen schuf und ihm geistig die Sprache gab, richtete seinen Körper auf, sodaß er nun auch anatomisch zu ihr befähigt ist, machte seine Hand frei und wandte seinen Blick zum Himmel empor. Man wird freilich in unserer Zeit sagen, das alles sei nicht „wissenschaftlich" gedacht und gesprochen. Gewiß ist es das nicht. Wann aber könnten jemals die Wahrheiten des geistigen Lebens „wissenschaftlich" gedacht und ausgesprochen werden? Ein Zugeständnis jedoch mag man sogar dem Ungeist dieser Zeit machen: ob Gott den Menschen durch das Wort gemäß der biblischen Vorstellung in einen Erdklumpen hinein erschuf oder einen höchstentwickelten Affen, ist am Ende gleichgültig.

In der Geistigkeit seines Ursprungs in Gott war der Mensch nicht „erste", sondern „zweite Person" — die erste war und ist Gott. Und hier drückt dieses „erste" und „zweite" tatsächlich die geistige Rangordnung aus, im Gegensatz zu seinem grammatikalischen Gebrauch. Er war die von Gott „angesprochene Person", das Du des ihn schaffenden göttlichen Wortes. Weil es aber Gott selbst war, der sprach, so ist das Du nicht, was es in seinem letzten Grunde sonst immer ist, Gott, sondern eben der Mensch. Hier also, als im einzigen Falle, gilt das perspektivische Gesetz für die Auffassung des Geistigen im umgekehrten Sinne.

Es kommt gar nicht darauf an, das „Dasein Gottes" objektiv zu beweisen. Kein Beweis, zu dem übrigens der Mensch nur im Müßiggang seines inneren Lebens die Zeit fände, angenommen auch, er gelänge logisch widerspruchslos und brauchte eine logisch ebenso unwiderlegliche „Antithesis" nicht zu fürchten; kein Beweis träfe die reale Existenz Gottes, denn er würde in der Icheinsamkeit des menschlichen Lebens und Denkens geführt, also abseits von den Realitäten des geistigen Lebens. Ist aber der Mensch einmal aus dieser Einsamkeit des Ichs heraus und in ein Verhältnis zum Du, zu Gott, getreten, dann fragt er auch nicht nach Beweisen. Nicht diese jedoch in ihrer „Objektivität" treiben ihn aus seiner Einsamkeit heraus, sondern die Besinnung auf sich selbst in der „persönlichen Entscheidung" des Glaubens tut es. Wenn die Narren sind, schrieb Hamann an Jacobi, die in ihrem Herzen das Dasein Gottes leugnen; so kommen mir die noch unsinniger vor, die selbiges erst beweisen wollen. Zum in erkennt-

Digitized by Google

nistheoretischer Hinsicht Unzulänglichen und, was das wahre geistige Leben des Menschen betrifft, sogar Bedenklichen jedes Gottesbeweises kommt noch seine Ueberflüssigkeit, die sich in einem höchst beachtenswerten Umstande zeigt. Die personale und in dieser Personalität „konkrete", nicht bloß abstrakt gedachte Existenz des Ichs nämlich kann nicht anders als „persönlich", vom Ich selber in der Aussage des Satzes „Ich bin", behauptet werden. Anders verhält es sich mit der Existenz des Du im Satze „Du bist". Denn in dessen aktueller Aussage wird diese gar nicht erst behauptet, sondern — wie schon im Aussprechen des Satzes „Ich bin" — als die Möglichkeit einer Aussage überhaupt geistig bereits vorausgesetzt. Man muß nun auch hier wieder im Auge behalten, daß das wahre Du des Ichs Gott ist; daß der Mensch also, wenn er seine eigene Existenz in der Selbstbewußtheit des Satzes „Ich bin" behauptet, insgeheim Gott voraussetzt. Ist er sich aber dessen nicht bewußt, so beweist das nur, daß er in dem Satze „Ich bin", daß er in der Selbstbewußtheit seiner Existenz sich selbst einfach nicht versteht, und das aber heißt, daß diese Selbstbewußtheit nur eine scheinbare ist. Im ersten Kapitel des Johannesevangeliums kommt einmal die Wendung „an den Namen Gottes glauben" vor. An den N a m e n Gottes, heißt es da, nicht an Gott schlechtweg glauben. Dem tieferen Sinn dieser Wendung kommt nun gerade das deutsche Wort Gott — zur Sanskritwurzel *hû* = Götter anrufen — entgegen. An den Namen Gottes glauben heißt an Gott als das angerufene Wesen glauben, als die „angesprochene Person", als das Du eben des Ichs im Menschen; mit anderen Worten: an seine persönliche Existenz. Die Wendung „an den N a m e n Gottes glauben" betont aber auch die Beziehung des Glaubens zum Wort. Und wirklich ist ja aller Glaube in seinem letzten und tiefsten Grunde Glaube an das „Wort".

Die Realität Gottes ist uns nicht in irgend einem versteckten, nur dem logischen Scharfsinn und der Spitzfindigkeit eines Metaphysikers oder Theologen zugänglichen Winkel der menschlichen Vernunft, sondern in nichts anderem verbürgt — hierin aber unerschütterlich — als in der Tatsache, daß das Ich im Menschen auf ein Verhältnis zum Du, außerhalb dessen es gar nicht existierte, angelegt ist; und dann, worin dieses Verhältnis

Digitized by Google

lebendig zum Ausdruck kommt — im Wort und in der Liebe: in jenem, das uns von Gott gegeben ist, in dieser, deren uns durch das Wort gegebene Forderung wir im Leben zu erfüllen haben; im Wort, das uns zum „Hörer", in der Liebe, die uns zum „Täter" des Wortes macht.

*

Mit dem Atheismus hat es eine merkwürdige Bewandtnis. Streng genommen kann man niemals so recht an ihn glauben. Gibt es denn einen absolut gottlosen Menschen? Könnte der existieren? Da doch der Mensch von Gott geschaffen ist und seine Existenz, selbst in ihrer ja immer nur relativen Gottlosigkeit, Gott voraussetzt und an und für sich, mag sie sich auch noch so gottlos gebärden, das „Gottesverhältnis" in sich begreift. Der Glaube, sagt Hamann, gehört zu den natürlichen Bedingungen unserer Erkenntniskräfte und zu den Grundtrieben unserer Seele. Aber nicht nur unser Erkennen ruht auf ihm, sondern vor allem unser Leben, unsere ganze Existenz. Wir leben alle von der Gnade Gottes und es gibt gar keinen Menschen, der nicht im Innersten seines Gemüts um Gott wüßte, an Gott glaubte. Aber andere gibt es wieder, die auf die göttliche Gnade nicht vertrauen können, die insgeheim nicht zu leben wissen und darum an ihrer inneren Hilflosigkeit im Geheimen, verborgen vor den Augen aller Menschen, fortwährend leiden. Und die gehen dann auch hin und verleugnen — nicht Gott etwa, aber ihren Glauben an Gott, der ihnen zur tiefsten Not und Qual wird. Sie verleugnen ihn schließlich vor sich selbst. Wer sagt und sich vorsagt, er glaube nicht an Gott, der verleugnet, was in der Tiefe seines Bewußtseins liegt und dessen Grund und Kern ausmacht. Und wer voll Genugtuung die Nichtexistenz Gottes durch Wissenschaft und Philosophie erwiesen meint, den — drückt ein schlechtes Gewissen. Vielleicht gibt es sogar keinen, der nicht doch im verstecktesten und ihm selber am meisten versteckten Winkel seines Herzens auf die Gnade Gottes vertraute. Denn wir leben nicht nur von ihr, sondern auch von dem Glauben an sie. In dem Augenblick, wo einer absolut aufhörte an Gott zu glauben und auf die göttliche Gnade zu vertrauen, da wäre es auch, als ob sein Inneres entzweirisse und in Trümmer ginge — in diesem Augenblick hörte der

Digitized by Google

Mensch auf, als Mensch zu existieren. Die Gottlosigkeit so mancher menschlichen Existenz ist nichts als ein Mißverständnis, auf dem freilich die Schuld des Menschen lastet. Es ist wahr: der Mensch vergißt es ungemein leicht, daß er im Innersten seines Gemüts an Gott glaubt, und es gibt wohl manche, die das im Zustande geistiger Zerstreutheit nicht nur gleichsam unwillkürlich vergessen, sondern es vergessen wollen — was natürlich nicht geht. Und diese bringen dann bei jeder passenden und unpassenden Gelegenheit ihren Atheismus an, der ganz einfach nur eine falsche Aussage ist und niemals ohne einen Zug des „Demonstrativen". Wann aber wird der Mensch demonstrativ? Wenn er sich und den andern etwas vormachen will. Selbstverständlich steckt hinter der atheistischen Gebärde — und Atheismus ist immer nur Gebärde — die „Verzweiflung". Alles Verzweifeltsein aber ist Undankbarkeit des Menschen gegen Gott und seine Gnade. Der Verzweifelte bemerkt es gar nicht, so blind ist er in seiner Verzweiflung, daß er ohne die Gnade Gottes — nicht einmal verzweifelt sein könnte. Denn daß er es ist, das ist noch immer ein geistiges Lebenszeichen.

Es kann ja nicht geleugnet werden, daß die Ungläubigkeit tief im menschlichen Geist steckt; aber nicht als das Ursprüngliche in ihm wie der Glaube an Gott und als sein Tiefstes, sondern als Ergebnis des Abfalls von Gott. Der Einwand Schopenhauers aber, daß es, bei den Mongolen nämlich, auch wesentlich atheistische Religionen gebe, besteht gar nicht zurecht. Einmal gibt es nicht verschiedene Religionen, sondern nur eine einzige. Sowie alle Arten der Unvernunft, sagt Hamann, das Dasein der Vernunft und ihren Mißbrauch voraussetzen, so müssen alle Religionen eine Beziehung auf den Glauben einer einzigen, selbständigen und lebendigen Wahrheit haben. Jene einzige Religion ist das Christentum und in ihm allein ist die lebendige Wahrheit, haben wir die Wahrheit unsres Lebens. Sein Geist erst hat den wahren Glauben, der im letzten Grund der Glaube des Menschen an das Wort ist, möglich und darum auch das eigentliche Wesen des Unglaubens offenbar gemacht, den Atheismus provoziert. Fürs zweite aber bedenke man, daß in der mongolischen Rasse der Mensch faktisch noch nicht zum Bewußtsein seiner selbst, also auch nicht zum Bewußtsein der Existenz Gottes gekommen ist;

Digitized by Google

ein Umstand, der das ganze mongolische Geistesleben charakterisiert, den mongolischen Menschen — der mit der Geistigkeit seiner Existenz nichts Rechtes, vielleicht aber auch nichts Schlechtes anzufangen weiß — in einer uns Europäern unfaßlichen Weise tief in das „Leben der Generation" hineinverwurzelt sein läßt.

Jene im menschlichen Geist steckende Ungläubigkeit — mag sie sich in was für einer Form immer geben: als absolute religiöse und moralische Indifferenz, die aber immer nur eine scheinbare, zur Schau gestellte ist; demonstrativ als Zynismus in der Auffassung des Ethischen sich gebärdend, oder hinter einer philosophischen Anschauung oder wissenschaftlich sich gebenden und stützenden Meinung sich versteckend —, sie muß durch einen „geistigen Akt", wie sie durch ihn in den Menschen hineinkam, durch die „persönliche Entscheidung" auch wieder überwunden werden: daß der Mensch zum Glauben an Gott, zu seinem wahren geistigen Leben komme.

Man könnte sich eigentlich nur denjenigen Atheismus gefallen lassen, an dessen ganzer ethischer Haltung und Lebensauffassung nicht das Geringste sich änderte, wenn seine Irrigkeit mit einemmale durch einen unanfechtbaren, absolut einleuchtenden Gottesbeweis „streng wissenschaftlich" dargetan würde. Ein solcher Atheismus ließe sich vielleicht konsequent denken, doch ist auch das nicht möglich und vor allem aber gibt es solche Atheisten nicht. Darüber lasse man sich nicht durch diejenigen, die vorgeben sie zu sein, täuschen. Wenn es sie gäbe, so wäre das natürlich ein Beweis für die totale Ueberflüssigkeit des Glaubens an Gott in Hinsicht auf das innere Leben im Menschen. Aber nicht nur das. Die Existenz Gottes selber vermöchte kein Mensch, trotz dem unwiderleglichen, absolut einleuchtenden Beweise, einzusehen. Es ist zum Schluß wirklich so: ein philosophisches System, das — in der Besinnungslosigkeit des Philosophierenden — die Existenz Gottes unbestreitbar abgeschafft hat, wäre ja ausdenkbar; eine menschliche Existenz aber, die „existierend" die Existenz Gottes abgeschafft hat, ist einfach unmöglich.

Es ist ja vorgekommen, daß einige als „standhafte" Atheisten — nicht gerade mit dem bis zur Blasphemie verzweifelten Zynismus mancher Verbrecher — in den Tod gegangen sind. Begreift

Digitized by Google

man es, wie dieser Selbstbetrug des Atheismus bis in den allerletzten Augenblick des Lebens hinein aufrecht erhalten werden kann? Wird nicht im Tod, wenn die Komödie zuende ist, die der Welt vorgespielt wurde, jeder demaskiert? Aber man bedenke, daß zwischen dem Ende der vorletzten Sekunde des Lebens und dem Augenblick des Todes noch immer Zeit genug ist für den „Durchbruch der Ewigkeit". Und was sich in diesem Moment, und wenn er auch nur den kleinsten Bruchteil einer Sekunde dauerte, abspielt, das weiß — außer dem, der ihn mitmacht, und Gott — kein Mensch.

*

Gott hat entweder eine persönliche Existenz oder er existiert überhaupt nicht. Weil er persönlich existiert, darum ist auch sein Verhältnis zum Menschen ein persönliches, und nichts anderes als dies meinen wir, wenn wir von der göttlichen Gnade reden, der im Menschen das demütige Vertrauen auf sie, das Vertrauen des Ichs auf das „Entgegenkommen des Du" entspricht. Die Gnade aber korrespondiert dem Ethos der menschlichen Existenz. Wie nun könnte es einer wagen, sich „sachlich" zur göttlichen Instanz, die über alles Ethische richtet, zu verhalten? Welches Menschen Sache wäre dann nicht vor Gott und für ewig verloren?

Die Personalität einer Existenz wird niemals durch das Denken erfaßt und darum vermag die Philosophie und Metaphysik dem Menschen nicht den Weg zu Gott — als einer geistigen Realität — zu weisen. Keine hat es noch weitergebracht als bis zum Entwurf der Idee des Göttlichen — dieser „Projektion des Ichs" in seiner Icheinsamkeit — und keine ist imstande, im Menschen die „Zurücknahme der Idee" absolut unmöglich zu machen.

Hätte das Ich eine absolute, d. h. von seinem Verhältnis zum Du unabhängige Existenz; wäre also seine Einsamkeit sein ursprünglicher und ihm wesentlicher Zustand und jenes Verhältnis zu diesem erst hinzugekommen, etwa daß es sich im Fortschritt der Sozialisierung des menschlichen Lebens aus ihm heraus als „soziale Notwendigkeit" entwickelt hätte — ganz gewiß aber ist das Umgekehrte der Fall und das Verhältnis zum

Digitized by Google

Du die Voraussetzung der Sozialisierung überhaupt und vor vor allem der wahren Sozialisierung, von der die Menschheit freilich noch weit genug entfernt ist; wenn das so wäre, dann allerdings hätte Gott keine andere als eine bloße ideelle Existenz, das Göttliche wäre nichts als eine im Gange der Entwicklung anfangs zwar ihre guten Dienste leistende, dann aber immer mehr sich abnutzende, zuletzt unbrauchbar und überflüssig werdende Idee. Dann aber auch stünde es um die Existenz dieses absoluten Ichs selber nicht weniger schlimm. Dann hätten jene Philosophen recht, die im Ich nur eine schließlich nicht einmal denknotwendige, sondern bloße grammatikalische Fiktion sehen wollen, eine Sache und Zufall des Sprachgebrauchs, und in deren Augen es die Aufgabe der Philosophie ist, diese Fiktion zu durchschauen und das wissenschaftliche und philosophische Denken von ihr frei zu machen.

Es ist jetzt nur noch die Frage zu beantworten, worauf jener Zufall des Sprachgebrauchs zurückzuführen sei; damit man doch endlich einmal die Fatalität des Denkens aus der Welt geschafft habe, mit der es bisher unausweichlich das Problem der Philosophie direkt oder indirekt auf die Frage sich zuspitzen ließ: Wie kommt die Welt zum Ich, wie kommt das Ich zur Welt? Oder noch präziser ausgedrückt: Wie kommt das Bewußtsein zum Ich, das Ich zum Bewußtsein? Wie kommt es also, daß der Mensch seine Existenz, indem er sie selbst behauptet, im Worte Ich begreift? Wieso kommt es, daß ich — und um sich hier so deutlich und konkret als nur möglich auszudrücken, bleibt nichts übrig als „persönlich" zu werden — von mir selber sagen kann „Ich bin" und dabei mich überdies der nach jenen Philosophen sehr irrigen, bloß durch den Sprachgebrauch provozierten Meinung hingebe, in diesem Satz und Gedanken die allergewisseste und unzweifelhafteste Existenz an und für sich behauptet zu haben? Einerseits stehen wir hier vor dem Problem des Selbstbewußtseins — und dem des Willens: da die „subjektive" Wirklichkeit des Ichs im „Ich will", das auch der Aussage „Ich bin" zugrundeliegt, gesehen werden muß —, andererseits aber vor dem Problem der Sprache; denn im Wort und vor allem im Wort Ich des Satzes „Ich bin" liegt die „objektive" Wirklichkeit des Ichs. Wie kommt die Sprache zum Ich, das Ich zur Sprache?

Digitized by Google

Das Selbstbewußtsein, dessen Kern zwar das Ich ist, ist nicht, wie die Philosophen vor hundert Jahren sagten, die „Selbstsetzung" des Ichs — denn dann müßte dieses seinen Grund in der Icheinsamkeit haben —, sondern die durch das „Wort" ins Bewußtsein gelegte, weder „psychologisch" noch „metaphysisch" zu begreifende Möglichkeit im Menschen, seine persönlich gemeinte Existenz in dem Satze „Ich bin" aussagend zu behaupten — aussagend, das heißt eben die Beziehung zum Du, zur angesprochenen Person voraussetzend. Die „Intervention des Bewußtseins" im organischen Geschehensablauf — die eine Tatsache des natürlichen Lebens ist, da ja auch das Tier Bewußtsein hat — impliziert an und für sich noch kein Ich. In ihr aber, könnte man sagen, komme die Natur dem Geist entgegen. In sie hinein hat dieser das Ich — durch das Wort — geschaffen, und weil er das Ich schuf, indem er das Wort in den Menschen legte, hat er es zu einem Verhältnis zum Du geschaffen, außerhalb dessen es gar nicht existiert und in dem allein es auch zum Bewußtsein seiner selbst kommen kann. Die Natur hat es gleichsam nur — wie jedoch, wird uns die Wissenschaft niemals sagen können — bis zum stummen, wort- und dulosen Ich gebracht und darum auch nicht zum Selbstbewußtsein. Dieses stumme Ich der Natur existiert jedoch gar nicht; wie es auch in ihr keine faktische individuelle Existenz — die durch das Ich erst wirklich gemacht wird —, sondern nur den immer wieder zurückgenommenen und der Vernichtung preisgegebenen Entwurf zu ihr gibt.

Jene die reale Existenz des Ichs leugnenden Philosophen waren zwar schon daraufgekommen, daß das Selbstbewußtsein mit nichts anderem identisch ist als der Tatsache, daß der Mensch ein sprechendes Wesen ist, erfaßten jedoch nicht die Bedeutung dieser Identität, weil sie das Verwurzelt- und Verankertsein der Sprache in den geistigen Realitäten des Lebens nicht sahen.

Das „Wort" ist das Licht, durch das das Bewußtsein — diese auch im tierischen Leben gegebene Tatsache — im Menschen zum Selbstbewußtsein aufgehellt wurde, zum „Bewußt-S e i n", das dem Tier versagt ist. Das „Wort" schuf das Selbstbewußtsein und das geistige Leben des Menschen in seiner Realität.

Digitized by Google

Freilich — das Licht leuchtete in die Finsternis und die Finsternis hat es nicht begriffen. Und so heißt es auch im Matthäusevangelium 6,23: „Wenn das Licht, das in dir ist, Finsternis ist, wie groß wird dann die Finsternis sein!" und bei Lukas 11,36: „Wenn nun dein Leib (dein Leben in dieser Welt) ganz erleuchtet ist, ohne einen Teil an der Finsternis zu haben, so wird er ganz im Licht sein, wie wenn das Licht des Blitzes dich erleuchtet."*)

Nicht vom Brot allein lebt der Mensch, sondern von jedem Wort, das aus dem Munde Gottes kommt, sagt Jesus zum Versucher in der Wüste. Wir leben geistig vom Wort Gottes, das uns schuf, vom Leben Jesu, der das Wort und das Brot des Lebens war, das vom Himmel herabstieg, daß, wenn jemand davon ißt, er nicht sterbe, wie es im Johannesevangelium heißt.

*

Vom Wort Gottes soll der Mensch nichts hinwegnehmen. Er soll aber auch nichts dazutun, er soll sich kein Wort Gottes erdichten wollen, schon deswegen nicht, weil das einfach unmöglich ist. Die kritische Neigung einer Menschheit, die geist- und gottlos geworden war und den Glauben ans Wort verloren hatte, zweifelte an der historischen Existenz Jesu und machte ihn zu einer mythischen Gestalt religiöser Dichtung. Das Leben Jesu aber, auch in seiner historischen Faktizität, ist uns verbürgt in seinem Worte. Darin, daß dieses nicht „erdichtet" werden konnte, liegt der stichhältigste Beweis für die Existenz Jesu, der freilich an die Geistigkeit des Menschen appelliert und mit dem also eine geistlos gewordene Menschheit nichts Rechtes anzufangen wußte.

Das Wort Gottes ist einfach, klar und nicht mißzuverstehen, wenn es der Mensch mit dem Ernst seines geistigen Lebens in sich aufnimmt. Es verliert aber sofort diese Einfachheit und Klarheit, es wird zweifelhaft, vieldeutig, ja sogar unverständlich, wenn man es mit dem Leichtsinn des Theoretisierens und Spekulierens zu erfassen sucht. Die „Armen im Geiste", vom Evangelium selig gepriesen, verfallen freilich niemals auf Theorie und

*) Vielleicht wird noch einmal, was „pneumatologisch" an und für sich seinen guten Sinn hat, sprachwissenschaftlich die etymologische Verwandtschaft des Wortes *lógos* mit Licht nachgewiesen.

Digitized by Google

Spekulation, worin kein Ernst ist — und also ist ihrer das Himmelreich. Was ist ein Genie vor Gott? Nicht durch seine Genialität, sondern dadurch, daß es ihm ernst ist um die Geistigkeit seiner Existenz, tut der Mensch sein Gemüt dem Wort Gottes auf. Diesen Ernst in sich zu haben, dazu braucht keiner ein Genie zu sein. Und wer ihn in sich hat, der hört das „Wort" und das Licht seines Lebens geht ihm auf.

*

Aus sich selbst heraus wäre der Mensch niemals imstande gewesen, die geistigen Realitäten des Lebens und die Icheinsamkeit seiner Existenz in der Welt in ihrer wahren Bedeutung als den Zustand seiner geistigen Verlorenheit zu erkennen. Ohne den Geist des Christentums, das heißt ohne das Leben und Wort Jesu, in dem die Realität des Geistes und das Wort absolut eins waren, in dem Gott Mensch geworden ist, um uns vom Fluch der Erbsünde zu erlösen, wüßte keiner, die Juden jedoch ausgenommen, etwas von sich selbst — vom Ich, das heißt von seinem Ich — noch von Gott. Sowohl die im Verhältnis von Mensch zu Mensch praktisch betonte und dann auch in der jedoch nur scheinbaren Einsamkeit im selben Sinne aufrecht erhaltene, als auch die philosophisch-theoretische Selbstbewußtheit des vor dem Du sich verschließenden Ichs vergißt ihre eigene Voraussetzung oder will sie vergessen: das Bewußtsein von der Existenz des Du. Die auf das Du und Gott mit Bewußtsein verzichtende Selbstbewußtheit des Gedankens „Ich bin Ich" merkt es nicht, daß Gedanke und Aussage „Ich bin" gar nicht möglich wären ohne den Gedanken des „Du bist", d. h. ohne das durch das „Wort" in den Menschen gelegte Bewußtsein von der Existenz Gottes. Im „Gottesverhältnis" erst konkretisiert und realisiert sich das Selbstbewußtsein eines Menschen, in ihm erst kommt die menschliche Persönlichkeit ganz zum Durchbruch und das Ich zu seinem vollen Leben, das ein Leben des Geistes ist.

Persönliches Sein ist, vom Standpunkte des Menschen aus und für ihn absolut geltend, immer das Existieren des Ichs im Verhältnis zum Du. Nur die Persönlichkeit Gottes könnte auch beziehungslos sein, ist es aber nicht, da sie ja in einem Ver-

Digitized by Google

hältnis zur persönlichen Existenz des Menschen, die ohne dieses gar nicht möglich wäre, steht. Daß Gott jedoch den Menschen zu einem persönlichen Sein, d. i. zu einem persönlichen Verhältnis zu ihm, geschaffen hat, lag nicht in der Notwendigkeit seiner Existenz als Gott und Persönlichkeit, sondern war sein „freier Wille".

Wie das Verhältnis Gottes zum Menschen im schöpferischen Wort der Gnade und Liebe „Ich bin und durch mich bist du" liegt, so findet umgekehrt das Verhältnis des Menschen zu Gott, durch das er sich seiner Existenz und ihres geistigen Grundes bewußt wird, in dem jedes Gebet tragenden und seinen Sinn ausmachenden Wort und Gedanken „Du bist und durch dich bin ich" seinen Ausdruck. Das Du in seiner Göttlichkeit ist die „erste", das Ich in seiner Menschlichkeit die „zweite Person" und so ist die Rangordnung des geistigen Seins hergestellt. Gott ist keine „Projektion des Ichs"; wie manche Psychologen meinen, die nicht das reale Gottesverhältnis eines Menschen fassen können (weil sie selber nicht an Gott glauben), sondern nur die menschliche Idee des Göttlichen. Die Existenz des Du hat nicht die des Ichs, sondern umgekehrt, diese jene zur Voraussetzung.

Aus dem Wort in der Göttlichkeit seines Ursprungs hervorgehend, begreift das Leben des Geistes in sich und fordert ein persönliches Verhältnis zu Gott und ist die von Gott selbst geschaffene und gewollte Möglichkeit im Menschen, daß er, wenn er betet, zu ihm unmittelbar als zum Vater spricht. Im Gebet — im „Dialog mit Gott" — kehrt das Wort dorthin zurück, woher es gekommen ist. Wenn der Mensch auch nur das erste Wort des Vaterunsers im rechten Sinne betet, dann ist das „unaussprechliche Geheimnis Gottes" Wort geworden — vom Menschen aus; wie es im Leben Jesu, der uns das Vaterunser beten lehrte, Wort geworden ist, aber von Gott selber aus.

Digitized by Google

4.

Lichtenberg will bekanntlich an die Stelle des „Ich denke" ein „Es denkt in mir" gesetzt wissen. Das ist ganz in der Ordnung in Hinsicht auf alle jene Gedanken, die wir „genial" nennen müssen. Ihre Konzeption wird niemals willkürlich erzwungen; das kommt von selbst wie eine „Eingebung von oben", wie eine „Inspiration", und vielleicht werden sie — das könnte ja nur das Genie selbst sagen, ob es sich so verhält — auch in ihrem Auswachsen, Sichauseinandersetzen und Entfalten durch ein gar zu willkürliches „Ich denke" nur gestört. Der Mensch muß es ihnen selbst überlassen, sich auszudenken in seinem Bewußtsein. Außer ihnen, die immer „objektiven" Wert haben, gibt es auch über ihre subjektive Bedeutung gar nicht sich erhebende Gedanken, von denen das „Es denkt im Menschen" mit Recht behauptet werden darf. Das sind solche, die in einem traumartigen Zustand des Bewußtseins gedacht werden, in einem jedenfalls als Krankheitssymptom zu deutenden Zustand, in dem die Vorstellungen ihr „Eigenleben" leben, ohne aber, was entscheidend ist, objektive Bedeutung zu haben. Es mag schon manchesmal vorkommen, daß „geniale" Gedanken, die aber gleichsam auf dem Wege zu ihrer Objektivierung stecken geblieben sind, mit ihnen eine gewisse Aehnlichkeit haben.

Geniale Gedanken sind innerlich immer nach der „Idee" orientiert. Mit der aber hat es die merkwürdige Bewandtnis, daß sie etwas Subjektives und Objektives, Persönliches und Unpersönliches in einem ist. Sie entspringt der Persönlichkeit, diese aber ordnet sich ihr unter. Sie hat objektive Bedeutung — d. h. es besteht für jeden prinzipiell die Möglichkeit, einen in seiner Konzeption und Entwicklung nach der Idee orientierten Gedanken nachzudenken und so zum „seinen" zu machen —, wurzelt aber nichtsdestoweniger im subjektiven Moment des Wollens. In ihrer ästhetischen Bedeutung, die Brechung des Wollens im Wünschen psychisch voraussetzend, ist das nicht so ohneweiteres klar. Denn da wird der Wille, der durch seine Gebrochenheit im Wünschen dem entgegenkommt, durch die Objektivierung gleichsam so zum Verschwinden gebracht, daß die Verwurzlung der Idee in ihm gar

Digitized by Google

nicht mehr bemerkt wird. Und da haben wir es nun mit jener von Schopenhauer so besonders unterstrichenen „Interesselosigkeit" in der ästhetischen Anschauung, in der „Kontemplation der Idee" zu tun. Anders jedoch verhält es sich mit der ethischen Idee, die den Willen anruft — sodaß er zum Vorschein kommt — und ihm die Richtung gibt. So sehr nun aber auch vom genialen Gedanken — und man vergesse eben nicht, daß die Geistigkeit des Genies immer ästhetisch gerichtet und orientiert ist — das „Es denkt im Menschen" gilt, noch deutlicher gesagt: Es denkt sich die Idee im Menschen; am Ende liegt ja auch ihm ein Denken zugrunde und diesem das Ich. Ein Gedanke in seiner Aktualität ist immer auch ein „Ich denke", so sehr sich auch das Ich verbergen mag, sodaß es sich selbst nicht mehr erkennt — und hinter dem *cogito* steht das *volo*. Das Ich des genialen Gedankens ist aber nicht das „konkrete", sondern das „ideelle" Ich des Genies, ein mögliches und aber niemals wirkliches Ich als die Möglichkeit des Denkens überhaupt; ein Ich, das von seiner Wirklichkeit — und die liegt im Willen — abstrahiert.

*

Vielleicht darf man von hier aus die Pseudonymität der Schriften Kierkegaards deuten. Kierkegaard war gewiß, was man jedoch bis jetzt noch nicht recht erkennt, einer der gewaltigsten Denker aller Zeiten, der die mannigfaltigsten Denkmöglichkeiten in sich hatte. In der Geistigkeit seines Lebens aber religiös besonnen, tat er nicht, was jeder andere Denker tut: er entschloß sich nicht für eine dieser Denkmöglichkeiten, um sie zur Wirklichkeit seines geistigen Existierens zu machen und für ihn zur Wirklichkeit seines Denkens der „Wahrheit" — denn er sah ja in seiner religiösen Besonnenheit, wo allein die Realität des geistigen Lebens und die Wahrheit ist; aber er war eben dabei auch zu sehr Denker — und Dichter überdies —, um alle diese Denk- und geisigen Existenzmöglichkeiten schlechthin fallen zu lassen, und darum stellte er sie „objektiv", seine Denker dichtend, ohne sich mit ihnen in der Wirklichkeit seines geistigen Lebens zu identifizieren, als ideelle, dichterische Möglichkeiten vor sich hin. Eine geniale Leistung, die eine in der ganzen Geschichte einzig dastehende Spannkraft und -Weite des Geistes erfordert,

Digitized by Google

außerordentliche Extensivität des geistigen Lebens nicht weniger als Intensivität. Selbstverständlich wußte Kierkegaard sehr gut — und wie hätte er es nicht wissen sollen, da dies ja die Voraussetzung seines ganzen Schaffens war und diesem den tieferen Sinn gab —, daß nicht in seiner beispiellos dastehenden genialen Produktion sein wirkliches geistiges Leben war. Der wahrhaft religiöse Mensch, der weiß, wo die Wahrheit ist und deshalb auch niemals phantastisch ausschweifend nach ihr sucht, kann sich nicht auf den Standpunkt irgend einer Philosophie oder philosophischen Problemaufwerfung stellen, um zur Wahrheit kommen zu wollen; und nur er allein, nicht der Erkenntniskritiker, weiß wirklich um die totale Unzulänglichkeit jedes philosophischen Standpunktes. Kierkegaard war vielleicht das einzige Genie, das sich in seiner Genialität verstand, der einzige große Denker, der von seiner Genialität den rechten Gebrauch machte. Und das konnte er nur, weil in ihm die religiöse Besonnenheit war. Auch Kant, jedoch weniger religiös als wissenschaftlich kritisch und ethisch besonnen, wollte bekanntlich in der Philosophie nichts von Genialität wissen, die immer droht — als das schwer zu bändigende Pferd mit den Flügeln der Phantasie —, mit dem Philosophen durchzugehen, und nicht nur ihn verführt, vom Geist zu träumen, sondern schließlich auch diesen Traum für pure Wahrheit und Wirklichkeit zu halten. Weil sich Kierkegaard der Idealität alles objektiven Denkens und dabei aber auch der Realität des geistigen Lebens, des „konkreten" Ichs bewußt war, darum kann er, was kein Philosoph in der Welt von Platon bis Kant und Fichte imstande war: er kann unmittelbar den Leser zum „konkreten" Du machen, das heißt hier das konkrete Ich in ihm zur Besinnung auf sich selbst bringen; er kann den Leser — während die Philosophen, wenn es gut geht, dem ihren immer nur zum objektiven Verständnis ihrer Gedanken und Werke verhelfen — zum Verstehen seiner selbst zwingen. Wer die Kritik der reinen Vernunft verstanden hat, vielleicht sogar so gut, daß er an ihr Kritik üben kann, nun — der hat sie eben verstanden und sonst ist nichts weiter zu sagen. Wer aber eine der Schriften Kierkegaards wirklich verstanden hat, z. B. das Buch über die Krankheit zum Tode oder den Begriff der Angst, der versteht sich selbst besser als vorher — oder er hat

Digitized by Google

sie eben nicht verstanden. Und dann gäbe es noch gar vieles zu sagen.

*

Wenn dieses „konkrete" Ich gar nicht und nicht in der Wirklichkeit existierrte, dann gäbe es überhaupt keine geistige Wirklichkeit — was aber nicht besagt, daß alles Geistige vom Ich her seine Realität habe. Dann gäbe es Geist nur in der Idee, d. h. aber in der der Wirklichkeit sich entfremdenden Vorstellung des Menschen, in seinem Wunsch, in seinem Träumen vom Geiste. Aber dieses Träumen hat ja die freilich sich selbst sich entfemdende geistige Wirklichkeit im Menschen zur Voraussetzung. Das Tier träumt nicht vom Geist. Aber es gibt wohl keinen Menschen, der dies nicht täte oder getan hätte. Die im Ich eine bloße Fiktion sehen — also noch weniger als etwas Ideelles, da diesem doch immer objektive Bedeutung innewohnt —, die sehen natürlich auch im Willen, eben in seiner Ichhaftigkeit, eine Fiktion. Es gibt aber ebensowenig einen ichlosen Willen — den sie am Ende als ganz objektiv zu nehmendes Streben, als eine Tendenz in der Natur schlechthin gelten lassen —, als es ein absolut willenloses Ich gibt.

Wenn es ein konkretes Ich gibt — woran ja nur die Geistlosigkeit zweifelt, mit der über das Geistige sich verständigen freilich schwer fällt —, dann gibt es auch Gedanken, von denen nicht das „Es denkt", sondern unmittelbar das „Ich denke" gilt; Gedanken, die gar nicht ohne diese Unmittelbarkeit des Ichbewußtseins gedacht werden könnten und nur darin ihren Sinn haben, daß sie das konkrete Ich im Menschen denkt, daß „ich sie denke". Wie aber dieses konkrete Ich entweder als das psychologisch zu bestimmende *Moi* des Pascal oder als das geistig bestimmte und sich bestimmende Ich aufgefaßt werden muß — entweder als *Psyche* oder als *Pneuma* —, so sind auch die ichhaften Gedanken doppelter Art: entweder die Gedanken des „psychologischen", vom Du sich abschließenden, in seiner Willenswirklichkeit auf sich selbst sich beziehenden; oder des „pneumatischen", des im Verhältnis zum Du seine Existenzwirklichkeit und -Bestimmtheit suchenden und findenden Ichs. Jene können, müssen es aber keineswegs in allen Fällen, diese jedoch müssen und zwar ausnahmslos nur so gedacht wer-

Digitized by Google

den, daß das „Ich denke" von ihnen gilt. Wenn ein Mensch, das Du zurückweisend, nur „an sich selbst" denkt und — nichts anderes im Auge habend als seine Beziehung zur Welt und seine Existenz in ihr — sein Wollen denkt, dann denkt nicht „es" in ihm, sondern „er" denkt. Es kann ja auch sein, daß dieses auf sich selbst sich beziehende Wollen ins „Unbewußte" flüchtet und in dem Menschen selbst nicht recht verständlichen Vorstellungen und Gedanken maskiert zum Bewußtsein kommt; und dann freilich gilt wieder das „Es denkt in ihm". Bedenkt aber einer einmal jenes bewußte Wollen oder durchschaut er, sich selbst erkennend und verstehend, diese Vorstellungen und Gedanken; denkt er in der Bekümmertheit oder auch Freude der Liebe an den, den er liebt und in dem er also das Du seines Ichs gefunden hat; hebt er betend seine Gedanken zu Gott empor, dann denkt wieder nicht „es" in ihm, sondern „er" denkt. In den ichhaften Gedanken des psychisch bestimmten Ichs wird immer das Du vergessen — oder auch als Ich wieder, scheinbar als das Ich des andern, gedacht. In den Gedanken des pneumatisch bestimmten Ichs aber, die bei all ihrer Mannigfaltigkeit im letzten Grunde ein einziger Gedanke sind, wird das Du erinnert, zur „Erinnerung" gebracht. Und hier kommt dieses schöne Wort Erinnerung zu seiner letzten und eigentlichen Bedeutung: der Mensch erinnert sich der Abhängigkeit seiner Existenz vom Du. In dieser Erinnerung hat er die „Innerlichkeit" seines Lebens. Und darum liegt auch in diesen Gedanken die tiefste Besinnung auf sich selbst und in ihnen wird das Wort in unmittelbarstem Sinne lebendig.

*

Wie allen Gedanken, ideell wenigstens, das Ich zugrundeliegt, so ihrer Wortwerdung, und wieder ideell wenigstens, die Beziehung des Ichs zum Du. Wie verhält es sich nun, wenn einer sich selbst und niemandem anderen als sich selbst etwas klar machen, einem Gedanken, den er gerade denkt, zur vollen Deutlichkeit verhelfen will und sich dabei in der Stille und Einsamkeit seines Denkens des Wortes bedient? Wie seltsam nimmt sich das Wort in der Einsamkeit aus. Es widerspricht ihr, es zeugt gegen sie. Wenn wir im Wort ein Werkzeug der „Mitteilung" sehen, so können wir fragen, was der tiefste und letzte

Digitized by Google

Sinn aller Mitteilung sei. Liegt er gerade nur in der Bestimmung des anderen, der „angesprochenen Person", zu irgend etwas, sei dies eine bestimmte Handlung im Äußeren oder auch nur die innere Anteilnahme an unserem Leben und Erleben, Denken, Fühlen und Wollen? Erschöpft das wirklich ganz den Sinn der Mitteilung oder müssen wir nicht vielmehr noch tiefer gehen? Denn der letzte Sinn des Wortes — vom Menschen aus: denn von Gott aus ist sein Sinn die Erschaffung und Erweckung des geistigen Lebens im Menschen —, sein letzter Sinn ist und bleibt die Erschließung des Ichs dem Du gegenüber: nicht die Einflußnahme auf die äußere oder innere Haltung des Du, sondern die Herstellung des Verhältnisses zu ihm, das aber keineswegs im nächsten Augenblick auch schon wieder abgebrochen werden soll. Wenn also einer einen Gedanken, den er gerade denkt, sich selber ganz klar machen will und ihn darum in Worten denkt, teilt er sich selbst sich mit, schließt er sich selbst sich auf? In einem gewissen Sinne ist es ja so, daß er etwas in sich selber, seinen Gedanken nämlich, sich erschließt. Nun aber ist es eben das Wort, das ihm dazu hilft, etwas ihm selbst vorläufig noch Dunkles in ihm aufzuhellen, etwas ihm selbst noch Verborgenes in ihm sich zu erschließen; und der Sinn des Wortes ist das Verhältnis des Geistigen im Menschen zum Geistigen außer ihm. Der Mensch denkt jedoch an nichts anderes, als sich selbst seinen Gedanken klar zu machen. Spricht er dabei in seinen wortwerdenden Gedanken zu einem schlechthin erdichteten Du? Aber er ist gar kein Dichter und möchte es auch nicht sein, am allerwenigsten in seinem Versuch, seinen Gedanken sich deutlich auszudenken. Oder redet er wie ein Irrsinniger? Mit sich selbst Gespräche zu führen, dazu neigen vielleicht alle, die auf dem Weg zum Wahnsinn sind. Oder macht er, wenn er mit sich selbst spricht, wenn auch nur in Gedanken, macht er sich selbst zur angesprochenen Person, sein Ich zum Du? Das wäre aber dann wieder nichts anderes als eben das Ich, das Ich noch einmal — also eine Ichverdoppelung, die den Psychiater interessiert. Also wäre er doch ein wenig irrsinnig. Aber wie sollte das möglich sein, da sich ja in ihm ein Sich-selbst-über-etwas-Klarwerden abspielt, während im Irrsinnigen das Gegenteil sich zuträgt, eine immer mehr um sich greifende Selbstverdunklung, die „Umnach-

Digitized by Google

tung des Geistes", wie man gern sagt, in die zuletzt kein Lichtstrahl mehr aufhellend einzudringen vermag? Wenn ein Mensch im Sichklarmachen eines Gedankens nicht anders kann als das Wort zuhilfe zu rufen, so sieht man eben wieder, wie alles geistige Leben in uns durch das Wort bedingt und dadurch wieder auf ein Verhältnis zum Geistigen außer uns angelegt ist. Alles Geistige in mir, und wenn ich es auch nur für mich selbst hätte — wie in dem Fall, wo es mir um nichts anderes zu tun ist, als meinen eigenen Gedanken mit Hilfe des Wortes mir selbst klar zu machen —, alles Geistige in mir ist nur ein Ab- und Nachglanz jenes Verhältnisses zum Geistigen außer mir. Wenn ich mich in meinem Geiste in mir selbst von allen Menschen abschließe und mit nichts beschäftigt bin als der Klarwerdung meiner Gedanken, so sehne ich mich doch gleichsam nach diesem Verhältnis zum Du, weil ich es im Wort brauche zu dieser mich vor allem anderen interessierenden Klarwerdung. Handelt es sich um „objektive" Gedanken, so habe ich in ihrem Denken den andern Menschen vielleicht in gar keiner Weise im Auge, aber schließlich denke ich sie doch, ohne daß mir das zum Bewußtsein kommen muß, für ihn. Ihre Wortwerdung hat vor allem den Sinn, sie mit dem Denken der andern in Verbindung zu bringen, und so mag ich und muß sogar insgeheim die Hoffnung haben — denn wer weiß, ob ich ohne sie überhaupt zum Wort gekommen wäre —, daß mein wort- und darin mir selbst klargewordener Gedanke irgendwo und irgendwann einmal vielleicht doch auch zum Geistigen im andern Menschen sprechen werde. Aber mit dieser geheimen Hoffnung kann ich mich auch bereits ins Reich der Träume hinein verirren und davor hat man sich unter allen Umständen inachtzunehmen. Wie jedoch steht es mit dem „subjektiven" Gedanken eines Menschen, die nur ihn selber, seine eigene Existenz, und seine mehr oder weniger tief verstandene Not in ihr angehen und deren Wortwerdung im abstrakten Selbstgespräch sich eigentlich doch nicht an das Du im anderen Menschen, nicht einmal ideell richtet; mit Gedanken, in denen einer — ohne den geringsten Anspruch auf ihre objektive Gültigkeit zu erheben, mit ihnen den andern etwas zu sagen haben — wirklich nur sich selbst

Digitized by Google

und für sich selbst denkt, um die er vielleicht sogar um keinen Preis einen andern wissen lassen möchte? Da nun habe man sich eines vor Augen: was immer der Mensch auch spricht und zu wem er spricht, Gott hört zu. Und er fordert nach dem Worten des Evangeliums einmal Rechenschaft für jedes unnütz gesprochene Wort. Spricht der Mensch mit dem Menschen, wirklich oder auch nur in Gedanken — Gott hört zu. Spricht er mit sich selbst über sich und die Not seiner Existenz und über Dinge, über die er mit niemandem sprechen möchte, so hört Gott erst recht zu; oder vielmehr kann der Mensch in dieser Situation des Gesprächs sozusagen leichter darauf aufmerksam werden, daß Gott zuhört, als wenn er, und sei es auch nur ideell, zum Menschen spricht. Dessen sollte er eingedenk sein, daß er im absoluten Gespräch mit sich selbst, dieser Rede auf dem Weg zum Irrsinn, von Gott ganz absieht — der zuhört und gleichsam gerade da mehr als je angesprochen sein will. Kann einer, der — in der „Einsamkeit" seines Ichs und der geistigen Not seines Lebens — mit sich selbst spricht, dabei aber plötzlich sich erinnert, daß ja Gott zuhört, sein „Selbstgespräch" noch fortsetzen, so als ob Gott nicht da wäre und zuhörte? Er verstummt — oder er wendet das Wort an Gott, dorthin, wohin es seinem Ursprung nach strebt. Gott aber ist niemals bloß Zuschauer und Zuhörer. Dazu macht ihn nur der Mensch. In dem Augenblick, wo sich das Wort des Menschen ernstlich an Gott wendet, spricht Gott auch zum Menschen. Und nicht nur der Gedanke verstummt, in dem die immer falsch verstandene Not des Existierens bedacht und beklagt wird, auch das Leiden an ihr selber wird zu nichts. Denn wenn Gott spricht, dann macht er den Menschen auch aufmerksam, wo sein eigentliches Leiden steckt. Das Selbstgespräch des Leidenden im Gedanken ist Irrereden und wahres Symptom der Geisteskrankheit, solange es nicht zum „Dialog mit Gott" geworden ist. Ist es aber das, dann ist es auch kein Selbstgespräch mehr und kein Irrereden. Im Selbstgespräch verliert das Wort seinen Sinn und wird schließlich zum sinnlosen Irrereden. Im „Dialog mit Gott" kommt es zu seinem letzten und tiefsten Sinn. Der Mensch braucht das Wort, um vor sich selber über sich und sein Denken klar zu

Digitized by Google

werden — denn es ist das Licht unseres Lebens. Und er wird sich über sich selbst nur klar, versteht die Not seines Existierens und sich selbst in dieser Not nur im „Dialog mit Gott".

*

Es gibt gewiß auch absolut wortlose und dabei doch klare und deutliche Gedanken. Sie werden in der größtmöglichen Einsamkeit des Ichs gedacht. In der Wortwerdung des Denkens aber macht sich bereits die Beziehung des Ichs zum Du geltend. Das Wort — als Dokument des geistigen Lebens — hat auch die Kraft in sich, im Angesprochenen, der sich ihm nicht verschließt, geistiges Leben zu erzeugen, indem es, als das Wort des Dichters, das ideelle, als das religiöse Wort jedoch das konkrete Du im Menschen erweckt. Das Sprechende im dichterischen Wort, an das ideelle Du sich wendend, ist ein ideelles Ich. Das Sprechende im religiösen Wort aber, eines Apostels z. B., ist nicht das Ich des Menschen, sondern Gott selbst, der sich des Menschen bedient, um aus ihm zu sprechen. Es kann aber, bei einem, der eben kein Apostel ist, doch auch das Ich sein, das in seinem Verhältnis zu Gott absolut „konkret" geworden ist. Vom Wort angesprochen und bewegt, wird das Ich selber zum Du und darin hat es die eine Seite seines geistigen Lebens: in dessen Realiät entweder oder auch nur in der Idee. Es gibt jedoch auch eine Wortwerdung von Gedanken, die dem Du aus dem Wege geht, ein Wort also, das weder zum ideellen, noch zum konkreten Du im Menschen spricht, sondern sich an die „Objektivität" des Denkens hält. Das heißt aber, es verleugnet die Geistigkeit seines Ursprungs und Sinnes. Weil es kein Dokument geistigen Lebens ist, kann es auch nicht geistiges Leben im Menschen erzeugen — denn dieses bewegt sich nicht in der Sphäre des objektiven Denkens. Ganz objektiv werden käme einem absoluten Verzicht zu leben und vor allem geistig zu leben gleich. Das rein mathematische Denken ausgenommen, gibt es keines, das sich aus dem Mutterboden des geistigen Lebens im Menschen, dessen eigentliche Sphäre die Subjektivität ist, restlos herausgerissen hätte. Ein solches Denken müßte *eo ipso* auf die Wortwerdung verzichten und fände seinen vollkommensten Ausdruck eben in einer mathematischen Formel. Selbst der „objektivste" Denker

Digitized by Google

— und insgeheim wohl auch der Mathematiker, bei dem es jedoch wie eine „rein menschliche" Zufälligkeit erscheint — mag nicht ganz ohne das Bedürfnis sein, seine Gedanken mitzuteilen und von den andern verstanden zu werden (ein Bedürfnis, das dem wahrhaft religiösen Menschen ganz fremd ist) und beweist damit, daß auch seinem Denken trotz aller Objektivität noch immer das freilich in die Irre gehende, die „Icheinsamkeit" nicht überwinden könnende Suchen nach dem Du, das geistige Leben des Menschen in seiner Subjektivität zugrundeliegt.

Es gibt nun auch eine Gedankenwortwerdung, der eine Beziehung zum bloß fiktiven, mit dem ideellen nicht zu verwechselnden Du zugrundeliegt. Das ist eben beim Wahnsinnigen der Fall oder einem den Weg zum Wahnsinn gehenden Menschen. Sein Ich verfehlt — und das ist schon „Symptom" — das Du, wenn auch die Rede an und für sich noch ganz „vernünftig" zu sein scheint; denn zunächst redet der Wahnsinnige in „pneumatologischem" und in der Folge erst auch in intellektuellem Sinne irre. Es muß übrigens keineswegs immer auch der Verstand Schaden genommen haben, denn das Uebel sitzt ja viel tiefer.

Dem Genie passiert das oft genug, dem Wahnsinnigen wohl immer, am „wirklichen" Menschen vorbeizureden. Sie sprechen nicht das konkrete Du unmittelbar an, übersehen es gewissermaßen, mißachten es vielleicht sogar. Man weiß ja längst um die Verwandtschaft von Genialität und Irrsinn, hat sie aber eigentlich nie dort gesucht, worin sie zu sehen ist: in dem Umstande, daß das Genie nicht weniger als der Wahnsinnige in der Icheinsamkeit der menschlichen Existenz befangen ist und in sie hinein seine eigene Welt baut. Beide leiden an ihr — und der Problematizität des Lebens —, aber jenem hilft eben die Genialität über dieses Leiden hinweg. Wenn ein genialer Mensch wahnsinnig wird, so wird er es nicht durch seine Genialität, sondern weil er von ihr in Stich gelassen wird, so daß er nun in sich selbst nicht mehr das Mittel findet, seiner Geisteskrankheit — und der Mensch krankt geistig an nichts anderem als der Dulosigkeit des Ichs — Herr zu werden. Das jedoch ist der Unterschied zwischen dem Genie und dem Irrsinnigen, daß jenes geistig wenigstens zu einem ideellen Du eine Beziehung hat — es steht übrigens

Digitized by Google

schlimm genug, wenn sein ganzes geistiges Leben restlos darin aufgeht —, dieser aber immer nur zu einem bloß fiktiven Du spricht. Idee und Fiktion sind natürlich nicht dasselbe; denn jene hat immer objektive, diese nur subjektive Bedeutung. Wer in sich, was ja nicht bei jedem der Fall sein muß, die Möglichkeit eines ideellen Du trägt, als die Voraussetzung, vom Wort und Werk des Genies in dessen Genialität angesprochen zu werden, der weiß mit ihm etwas anzufangen — so sehr es auch an seinem konkreten Du vorbeigesprochen sein möge. Mit den Reden eines Wahnsinnigen aber weiß man gewöhnlich nichts Rechtes anzufangen — es wäre denn als „Psycholog" —, denn keiner hat ein fiktives Du in sich wie manche die Möglichkeit eines ideellen und keiner will sein Ich als bloß fiktives Du, als den äußeren, nicht aber inneren Anlaß zu sprechen, mißbrauchen lassen.

Alles, was im Menschen, je mehr es aus der Tiefe des Lebens kommt, Wort wird, hat seinen rechten Sinn und seine eigentliche Wahrheit darin, daß es das Du nicht verfehlt. Wahrheit ist dasjenige, wodurch ein Gedanke Bestand und Wesentlichkeit hat, und es gibt keine Wahrheit eines wortgewordenen Gedankens, die absolut unabhängig von der Beziehung des Wortes zum Du bestünde, das es, ideell oder konkret, anspricht. „Objektive" Wahrheit gibt es nur an der abstrakten Oberfläche des Seins — und des Denkens — und auch sie ist am Ende keine Wahrheit „an sich". Die Beziehung zum rechten Du ist es, die den wortgewordenen Gedanken zur „objektiven" Wahrheit macht. Nicht diese schafft und erzwingt sich diese Beziehung, sondern das Umgekehrte ist überall dort der Fall, wo es sich nicht um die abstrakte Oberfläche des Seins, also um Mathematik und Wissenschaft, handelt. Das Ich, das sein Du nicht zu finden vermag, bewegt sich in lauter deplacierten Gedanken — und Halbwahrheiten. Nur die eine Hälfte der Bestandsbedingungen der Wahrheit ist gegeben: das Ich — und das ist bereits im Begriff, zur „Unwahrheit" zu werden.

*

Wie nun steht es mit der Wahrheit im religiösen Leben? Kein Mensch kann den andern in seinem Gottesverhältnis „verstehen"

Digitized by Google

— verstehen kann da jeder nur sich selbst und muß es auch, sonst ist es kein reales Gottesverhältnis —; keiner kann um die „Wahrheit" dieses Verhältnisses beim anderen wissen, auch wenn ihm dieser, was ja eigentlich nicht möglich ist, davon Mitteilung machte; denn das Wort dieser Mitteilung setzte nur das Verhältnis des Ichs zum Du im Menschen, das Gottesverhältnis jedoch ist das des Ichs zum Du in Gott und kann in der Form der direkten Mitteilung einem Menschen gegenüber gar nicht und als etwas, wie ein mathematischer Satz z. B., unmittelbar zu Verstehendes ausgedrückt werden. Mit einem Wort: an die Wahrheit des Gottesverhältnisses im andern Menschen, das mir vielleicht, weil es gar nicht anders ginge, indirekt mitgeteilt wurde, kann ich immer nur glauben. Verstehen können wir eigentlich nur, was uns in mathematischer Bestimmtheit oder als etwas Sichentwickelndes gegeben ist. Mathematik ist unser Verstand im Raum, dort, wo er sich ganz zuhause fühlt; die Entwicklungsvorstellung aber der Verstand in der Zeit, in der er bereits nicht mehr so zuhause ist wie im Raum. Das Reich Gottes jedoch, heißt es im Evangelium, ist nicht da und dort, sondern inwendig im Menschen — und da entwickelt es sich nicht, sondern „bricht durch". Das Gottesverhältnis ist das Geheimnis seines Durchbruchs und Bestandes im Menschen, über das keine direkte Mitteilung gemacht werden kann. Darum auch können wir von keinem mit absoluter Gewißheit behaupten, daß es nicht in ihm bestehe, selbst wenn es sich um einen Verbrecher oder Wahnsinnigen handelt; aber auch nicht, daß es bestehe, selbst bei einem „Heiligen" nicht. Aber wir müssen es in jedem Menschen unbedingt voraussetzen. Denn wir müssen im Menschen an Gott glauben, wie wir umgekehrt in Gott an den Menschen zu glauben haben.

*

Wenn ein Mensch in seinem Innern zu Gott spricht und da sein Wort nur an ein ideelles Du wenden müßte, dann hätte nur das Genie ein Gottesverhältnis, denn nur es hat ein Verhältnis zum ideellen Du. Dieses ist Gott aber schon deshalb nicht, weil es sich immer nur auf den Menschen in seiner Menschlichkeit gleichsam und am letzten Ende auf die Menschheit, auf die Idee des Menschen bezieht, niemals auf Gott, der ja eine Realität des

Digitized by Google

geistigen Lebens ist, und auch nicht auf ihn in seiner Menschlichkeit, das heißt seiner Menschwerdung in Jesus. Wenn man jedoch in Gott gar nur ein fiktives Du hätte, dann wäre man in seinem Gottesverhältnis wahnsinnig. Nichts aber ist gewisser, als daß der Mensch in seinem realen Gottesverhältnis über allen Wahnsinn und alle im menschlichen Geiste liegende Möglichkeit des Wahnsinns hinaus ist.

Digitized by Google

5.

Es gäbe keine Erkenntnis des geistigen Lebens, wenn es nur in der Liebe und nicht auch im Wort bestünde. Dieses ist der Grund aller Erkenntnis überhaupt. Hätte es der Mensch aber nur im Wort und nicht auch in der Liebe, so wäre er ohne Bürgschaft und innere Gewißheit seiner Realität. Er wüßte zwar vom Ich, und vom Du sogar, aber nichts sicherte dieses Wissen vor dem kritischen Angriff der Philosophie, die in diesem Ich und ebenso im Du nichts anderes als eine sprachliche Gepflogenheit sehen will. Das Wort als das „objektive" und die Liebe als das „subjektive Vehikel" des Verhältnisses zwischen dem Ich und dem Du gehören zusammen. Die Göttlichkeit beider ist dem Menschen in seinem Glauben an die Menschwerdung Gottes in Jesus verbürgt. Jedoch einzusehen, warum sie notwendig und wesentlich zusammengehören, ist dem Menschen wohl nicht vergönnt. Denn das hieße ja einsehen, warum Gott den Menschen gerade so, wie er eben ist, und nicht anders geschaffen habe.

*

Philosophia nata videtur, behauptet Leibniz von der deutschen Sprache. Es käme also darauf an, jene ihr angeborne Philosophie zur Entwicklung zu bringen, von dem „Werkzeug Gebrauch" zu machen, „das sie sich schon bereitet hatte, da sie noch nicht wirklich Philosophie war", und nicht nur jene Schätze von Poesie aus ihr herauszuholen, die nach einer Bemerkung Schellings in ihr an sich verborgen liegen, „die der Dichter nicht in sie lege, die er nur gleichsam hebe, aus ihr wie aus einer Schatzkammer hervorhole, die er die Sprache nur berede zu offenbaren." Alle tieferen Denker ahnten es, daß es mit der Sprache eine ganz besondere Bewandtnis haben müsse, und betrieben „Etymologie", Platon z. B. oder Scotus Eriguena, um nur zwei zu nennen; im Vertrauen, daß „im Wort ein Halt" sei und daß dabei etwas für die Philosophie herauskomme. Wie wieder Schelling sagt, konnte der Grund der Sprache nicht mit Bewußtsein gelegt werden (weil nämlich ohne sie menschliches Bewußtsein gar nicht denkbar ist, dieses sie also voraussetzt) und dennoch, je tiefer wir in sie

Digitized by Google

eindringen, desto bestimmter entdecke sich, daß ihre Tiefe die des bewußtvollsten Erzeugnisses noch bei weitem übertreffe. Was aber in dieser Tiefe liegt, ist mehr als Philosophie und Werkzeug zu ihr. Was liegt auch an Philosophie? Das Problem der Sprache ist kein philosophisches, kein psychologisches und auch nicht anders wissenschaftliches, sondern ein pneumatologisches und solange man es nicht in diesem Sinne auffaßt, wird man das Wesen des Wortes nie ergründen. Umgekehrt aber auch erfahren die Probleme der Pneumatologie, d. h. die Fragen des geistigen Lebens, von der Aufhellung des tiefer erfaßten Sprachproblems her eine besondere Beleuchtung. Denn im Wort liegt der Schlüssel zum geistigen Leben. Warum sollte man nicht sogar den Versuch einer „pneumatologischen" Grammatik wagen?

Aus der deutschen Sprache nicht nur die, ihr nach jenem Wort von Leibniz anscheinend angeborne Philosophie herauszuholen, sondern sogar auch — und aus den mit ihr verwandten Sprachen — die Erkenntnis des geistigen Wesens der Sprache überhaupt und des Sinnes des Wortes zu schöpfen, dazu mag man durch eine Aeußerung Jakob Grimms ermutigt sein. Diese indogermanische Sprache, sagt er, muß nun zugleich durch ihren inneren Bau, der sich an ihr in unendlichen Abstufungen klar verfolgen läßt, auch über den allgemeinen Gang und Verlauf der menschlichen Sprache, vielleicht über deren Ursprung, die ergiebigsten Aufschlüsse darreichen. Und wirklich hat ja insbesondere die deutsche Sprache eine „etymologische Physiognomie und Miene", in deren Deutung sich uns das tiefste und innerste Leben der Sprache und der „Sinn" dieses Lebens verrät. Sprachphysiognomie ist freilich wie jede andere ein geistiges Wagnis, in das man sich aufs Geratewohl einläßt.

*

Weil im Geheimnis des „Wortes" das des geistigen Lebens sich birgt und offenbart, darum ist die Pneumatologie, soweit sie überhaupt möglich ist, Worterkenntnis, Wissen vom Wort und um das Wort und eine, freilich nicht metaphysisch mit dem *lógos* spekulierende Interpretation des Introitus zum Johannesevangelium. Der Evangelist Johannes war der erste — der zweite vielleicht Hamann —, der das innere Zusammenhängen

Digitized by Google

des geistigen Lebens im Menschen mit dem Wort, dessen göttlichen Ursprung er erkannte, und dem Leben Jesu sah. Wie sollte der Mensch um das Leben des Geistes wissen, wenn es sich ihm nicht im „Worte Gottes", im Wort des Evangeliums geoffenbart hätte? Wohl war auch das von Jesus gesprochene Wort in sinnlicher Hinsicht ein „menschliches", in einer nationalbedingten Sprache gesprochenes Wort, aber eben, nach Jesu eigenem Zeugnisse, an das wir zu glauben haben, wenn wir im Geiste leben wollen, das Wort Gottes — das „Wort" selbst und schlechthin in der Göttlichkeit seiner Herkunft, das in die menschliche Sprache eingegangen war und „darin gewohnt hat", wie Gott selber im menschlichen Leben Jesu Mensch geworden ist und unter uns gewohnt hat.

Ohne Sprache, sagt Hamann, hätten wir keine Vernunft, ohne Vernunft keine Religion, und ohne diese drei wesentlichen Bestandteile unserer Natur weder Geist noch Band der Gesellschaft. Wie weit entfernte sich im Laufe des 19. Jahrhunderts eine mehr und mehr „gottlos" werdende Wissenschaft von diesem Kern aller pneumatologischen Spracherkenntnis, von der Einsicht in das innere Zusammengehören von Wort-, Vernunft- und Religionhaben und dem wahren „Geist und Band der Gesellschaft", der Liebe. Den „physikalisch" nicht zu erklärenden „ungeheuren Unterschied zwischen der Stummheit des Tieres und der menschlichen Rede", auf den Wilhelm von Humboldt noch aufmerksam war, sah sie nicht mehr und also konnte ihr auch die Sprache „kein absolut Trennendes zwischen Tier und Mensch" sein. Die „formale und verbale Denkweise" perhorreszieren und jenseits des Wortes denken — das wurde ihr Ideal. Jenseits des Wortes aber heißt: abseits vom Geist. Alle Ehrfurcht vor der Sprache, alles Vertrauen auf das Wort war ihr abhanden gekommen und das muß man ihr zum schwersten Vorwurf machen.

Wer das Wesen der Sprache ergründen will, der muß Ehrfurcht vor dem Wort haben, der muß „Philolog" in jenem wörtlichst zu nehmenden Sinne sein, den Hamann im Auge hatte, wenn er sich selber mit Vorliebe einen nannte — der bloße Sprachgelehrte heißt nur durch Mißbrauch Philolog, sagt Schelling —; der muß aber auch an Gott glauben. Denn in der tiefsten

Digitized by Google

Erkenntnis, die vom Wesen des Wortes möglich ist, wird er erkennen, daß es von Gott ist; wie der Mensch auch in seinem tiefsten Vertrauen auf es — das ihn allein „sprachschöpferisch" machen kann und aus dem vor allem sein Wort die Kraft holt, der ganzen Welt und ihren Mächten und Gewalten sich entgegenzustellen — vertraut, weil es von Gott ist. *Swer niht mêr gelouben wil denne er weiz, der ist unwise*, heißt es bei einem Mystiker. *Unwise* aber und „gottlos" — und darum auch „unmenschlich" — ist die ganze Wissenschaft des 19. Jahrhunderts geworden. Das lag und liegt freilich in ihrer Natur; denn sie hat — ebenso wie die Mathematik, ihr ideales Ziel, auf das sie hinstrebt — ihre geistige Wurzel im *„Moi* des Pascal", in der Ich-einsamkeit der menschlichen Existenz. Und zu ihrem Wesen gehört es auch, je „wissenschaftlicher" sie wird, den Menschen zum Erwachen aus seinem „Traum vom Geiste" zu drängen — aber wahrlich nicht zum Erwachen zu den geistigen Realitäten des Lebens. Es gehört zu ihr, daß sie mit dem göttlichen Ursprung des Wortes und der Sprache nichts anzufangen weiß. Wenn sie ihn aber direkt zu widerlegen und die Unhaltbarkeit der Behauptung dieses Ursprungs darzutun sucht — wie sie das eben im 19. Jahrhundert tat, von der Entwicklung allzu optimistisch die Lösung aller „Welträtsel" und Erklärung aller „Lebenswunder" und sogar auch der Tatsachen des geistigen Lebens im Menschen erhoffend —, so beweist sie damit nicht nur, daß sie das Wesen des Worts und der Sprache einfach nicht versteht, sondern auch, daß sie den Sinn der menschlichen Existenz in ihrer Geistigkeit gar nicht erfaßt. Sie hat immer nur die „Erdgebundenheit" des Lebens im Auge und nimmt allem „Aufschaun zum Himmel" den tieferen Sinn. Was für ein Wissen um die Sprache aber ist das, welches nichts vom Ursprung des Wortes im Geiste, nichts vom Erlösenden im Wort und von der Erlösung des Menschen durch das Wort wissen will und es nicht erfaßt, daß es nicht der menschliche Geist ist, der die Sprache, das Wort erfindet, sondern Gott es ist, der durch das Wort das Geistige im Menschen schuf und zum Leben ruft?

Das Wort vermittelt geistig zwischen Mensch und Mensch — im letzten Grunde jedoch zwischen ihm und Gott, zwischen ihm und dem geistigen Grund seiner Existenz, bis zu dem der Ver-

Digitized by Google

stand nicht immer recht. Der versteht, soweit er auch verstehen mag, das „Mysterium des Lebens" nicht — das sich im Wort, in dem das Leben sich offenbart — und läßt den Menschen, der sich allem seiner Führung anvertraut, an diesem vorbeileben. Er meint, es sei gar kein Mysterium da und gibt damit kund, daß er sich selber nicht versteht. Denn verstünde er sich, dann sähe er seine Grenze, seine Unmündigkeit und Beschränktheit; dann müßte er auch das Mysterium gewahr werden — was gerade noch s e i n e Sache wäre. Ehrfurcht aber vor ihm haben, das ist schon nicht mehr seine Sache. Also trete er beiseite und verstelle den tieferen Kräften des geistigen Lebens nicht den Weg.

Den Anspruch, eine Wissenschaft zu sein, darf die „Pneumatologie" nicht erheben; denn es gibt zwar gewiß pneumatologische Erkenntnisse — und deren Gegenstand ist eben das Wort und sein Wesen —, aber keine Pneumatologie als Wissenschaft. Müßte nicht eine restlos gelingende Lösung des Sprachproblems den Menschen „objektiv" dahinbringen, sich selbst in der Geistigkeit seines Lebens ganz zu verstehen, weil ja im Geheimnis des Wortes das des geistigen Lebens ist? Das hieße aber, daß diese Lösung an ihrem letzten Ende eine „religiöse" Bedeutung hätte und das Erkennen in seiner objektiven Richtung zur Umwendung ins Subjektive brächte. Nur religiös, d. h. in seinem Gottesverhältnis, ist der Mensch überhaupt imstande, sich selbst zu verstehen und auch in der einfachsten, scheinbar selbstverständlichsten und sich selbst klarsten Aussage des Satzes „Ich bin" versteht er sich nur i n diesem Verhältnis und d u r c h es. Wie aber sollte ein Mensch „objektiv" zur Religiösität, zu einem Gottesverhältnis gezwungen werden können, nachdem er „subjektiv" die Möglichkeit in sich trägt, n i c h t-religiös zu sein? Es kommt in allem Religiösen auf den Glauben an, d. h. auf den „Einsatz" der Persönlichkeit und die persönliche Entscheidung — nicht so wie im Bereich des „Wissenschaftlichen" und „Mathematischen", wo diese gar keine Rolle zu spielen hat; und es gibt kein äußeres — „objektives" — Moment, das den Menschen in dieser Entscheidung bestimmen oder sie ihm erleichtern, geschweige denn gar ersparen könnte. Aber, eben dieser „Einsatz" der Persönlichkeit ist das „Einsetzen" des

Digitized by Google

geistigen Lebens im Menschen und seine Rettung: das Ich setzt sich in ein Verhältnis zum Du, durch das es erst wirklich existiert. Nicht im Ethischen an und für sich, sondern im Religiösen erst — obgleich dieses immer durch das Ethische hindurch muß, das, wie eine Tagebuchstelle Kierkegaards bemerkt, „das einzige Medium" ist, „wodurch Gott mit dem Menschen kommuniziert, das einzige, wovon er mit dem Menschen reden will" —, im Religiösen erst kommt die Personalität der menschlichen Existenz, die das Sichselbstverstehen in sich begreift, zum vollen und ganzen „Durchbruch". Was nun die Lösung des Sprachproblems betrifft, ihre Möglichkeit angenommen — so ist es gewiß, daß derjenige, dem sie gelänge, in religiösem Sinne etwas mit- und durchgemacht hätte und, sein Denkproblem lösend, mit- und durchmachte, wovon wahrhaftig weder Wissenschaft, noch Philosophie und Metaphysik eine Ahnung haben. Sie wird jedoch niemals gelingen. Durchgedacht aber bis in seine letzten Gründe hinein soll es werden, auf daß der Mensch in ihm das „Problem seines geistigen Lebens" erkenne.

Wenn Hamann behauptet, ohne Sprache hätten wir keine Vernunft, ohne Vernunft keine Religion; wenn er Sprache also und Religion — das Verhältnis zu Gott und die dem menschlichen Geiste innewohnende, ihn zum Leben des Geistes aufrüttelnde Forderung dieses Verhältnisses — in Zusammenhang bringt, so darf man das mit anderen Worten geradezu so sagen: daß der Mensch das „Wort hat", und daß er Religion hat, das ist geistig ein- und dasselbe. Wie die Sprache ist auch Religion — nicht jedoch als eine von ihm erhobene, vielmehr eine an ihn gestellte Forderung — etwas unmittelbar in den Menschen Hineingelegtes. Und ebenso wenig, wie jene aus einem Zustande vor der Sprache, konnte diese aus einem Bewußtseinszustande vor der Religion sich „entwickelt" haben.

Es gab bisher und gibt wohl keinen Menschen — einzig auf den Evangelisten Johannes mag das nicht so ganz zutreffen —, der in der Tatsache, daß er das „Wort hat", die Sprache und die das Selbstbewußtsein in sich begreifende Möglichkeit der Aussage „Ich bin", wirklich sich selbst verstanden hätte. Denn dann wäre ja auch das Sprachproblem gelöst. Hat sich nun aber auch bisher keiner darin, daß er Religion hat — und das ist ja

Digitized by Google

identisch mit dem Ihm-Gegebensein-des-Wortes — selbst verstanden? Das kann man nicht annehmen, weil man damit leugnete, daß es jemals einen wahrhaft religiösen Menschen gegeben habe. Das Leben und Wort Jesu aber hat es doch dem Menschen möglich gemacht, sich selbst in religiöser Hinsicht — und damit aber erst wirklich — zu verstehen. So ganz unrecht haben jene Denker nicht, die am Denken den „Wortfetischismus" inhibieren. Denn es betreibt ihn ja tatsächlich, wenn es sich an die Sprache klammert, solange der Mensch darin, daß er das „sprechende" Wesen ist, sich selbst nicht versteht. Aber das ist eben nur religiös möglich.

Zur Wirklichkeit des geistigen Lebens erwacht nur der von der Forderung, Religion zu haben und seine Existenz mit der Tatsache des Lebens und Wortes Jesu zu konfrontieren, sich getroffen wissende Mensch. Im Glauben an die Menschwerdung Gottes in Jesus beginnt er, sich selbst zu verstehen. Das Genie — es wäre denn, daß sein geistiges Leben die Wendung ins Religiöse genommen hätte: ist es dann aber auch noch „genial", da doch gewiß vor Gott kein Mensch ein Genie ist? — es versteht niemals wirklich sich selbst; denn es „träumt" ja nur vom Geiste. Was sind Träume überhaupt? Daß der Mensch träumt und wie er träumt, beweist vielleicht allein schon, daß er sich selbst nicht versteht. Denn Träume sind Bewußtseinsvorgänge in uns, die wir meistens nicht verstehen und darum so gern „sinnlos" nennen. Wäre man aber darauf verfallen, sie „deuten" — also verstehen — zu wollen, wenn man nicht doch einen Sinn in ihnen voraussetzte? Und sie haben ganz gewiß immer einen Sinn. Wie könnten wir nun in Bewußtseinsvorgängen, deren Sinn uns verborgen ist, die wir — objektiv — nicht verstehen, uns selber — subjektiv — verstehen? Jeder Traumdeutungsversuch rechtfertigt sich nur, so weit er zu diesem subjektiven Verstehen hinführt. Wer jedoch Träume deutet, muß mit der sehr merkwürdigen Tatsache rechnen, daß die meisten Menschen ihre Träume, und also auch sich selbst, gar nicht verstehen w o l l e n. Mit dem „genialen" Traum des Dichters oder Metaphysikers — der „objektiv" geträumt wird und in der Idee das Prinzip und Gesetz seiner Objektivierung hat — verhält es sich nicht ganz so. Denn ohne Zweifel versteht jener seine Dich-

Digitized by Google

tung und dieser sein System „objektiv". Das Genie jedoch ist sich nicht bewußt, daß es vom Geist nur träumt. Das heißt aber: es versteht sich selbst — subjektiv also — in diesem Traum nicht. Hinter jedem Traum und auch hinter dem vom Geiste verbirgt sich eine „Unseligkeit" und der Idealismus spielt wahrhaftig nur die Rolle einer Krankheit im geistgen Leben des Menschen. Denn aus sich selbst heraus wird er die „Diskrepanz zwischen Idee und Wirklichkeit", auf der er beruht und die er postuliert, nicht los. Er kann sich nur in der „Zurücknahme der Idee" am Ende selbst preisgeben.

Muß der Mensch ein Genie sein, um zu „pneumatologischen" Erkenntnissen zu kommen?

Digitized by Google

6.

Was meinen wir, wenn wir von einem Menschen sagen, er habe „Sinn" für dies oder jenes, für die Musik z. B. oder für Gedichte? Was ist Sinn überhaupt, insofern unter diesem Worte auch die Sinne, mit denen wir die Welt erfassen, mitinbegriffen werden? Sinn ist immer, ob es nun in der einen oder anderen Bedeutung gemeint wird, der Weg, auf dem etwas in uns eingeht. Das kommt auch in der Etymologie des Wortes zum Ausdruck. Denn das althochdeutsche Verbum *sinnan* heißt „wohin gehen", die Bedeutung der germanischen Wurzel *sintha* ist Weg, Reise (got. *sinths* = Gang, altir. *sét* = Weg). Die Welt aber, die unser Erlebnis ist — und nicht bloß unsere Vorstellung; dazu macht sie erst die Abstraktion des Denkers, in der eben von ihrem konkreten Erlebtwerden und der im Leben wurzelnden Anteilnahme, dem Interesse des sie erlebenden „Subjekts" abstrahiert wird —, die Welt geht nicht nur auf dem Wege der Sinne in unser Bewußtsein ein, die Sinne kommen ihr auch entgegen. Sinn für etwas haben heißt ihm entgegenkommen. Sinn für ein Gedicht haben, heißt dem Gedicht geistig entgegenkommen. Wer keinen Sinn für Mathematik hat, dessen geistige Konstitution kommt der Mathematik nicht entgegen. Sinn ist geistige Empfängnisbereitschaft. Und im Auge den Sinn für das Licht und die Farben, im Ohr den für den Schall und die Klänge haben heißt wieder nichts anderes als durch Auge und Ohr dem Licht und dem Schall entgegenkommen. Der menschliche Geist ist vor allem „Sinn für das Wort" — „Vernunft", dieses Wort in seiner Grund- und Urbedeutung genommen —, er ist ein Dem-Worte-Entgegenkommen. Und das Wort wieder — in der Aktualität seines Gesprochenwerdens — ist etwas, objektiv ein Schall das einen Sinn hat, etwas, das dem Geistigen im Menschen — und seinem Bedürfnis nach einem Sinn — entgegenkommt. Wer nun Sinn für ein Gedicht hat — und es darum versteht —, der kommt dem Gedicht nicht nur geistig entgegen, sondern hat auch, indem er es versteht, „mitschöpferischen" Anteil an ihm. Gilt dasselbe nicht auch für die Sinne, die uns das Welterlebnis vermitteln? Sie sind nicht nur Werkzeuge des Empfangens; sie

Digitized by Google

schaffen, eben indem sie ihr entgegenkommen, mit an der Welt, wie sie von uns erlebt wird. Nur wird das bei den drei niederen Sinnen nicht so deutlich wie bei den zwei höheren. „Schöpferisch" kann immer nur das Geistige sein. Alles Schöpferische wurzelt in ihm. Die Sinne seien Geist, hat man einmal behauptet, und wenn das richtig ist, dann müssen sie auch irgendwie „schöpferischen" Anteil haben an dem Welterlebnis, das sie vermitteln.

Es ist jedoch notwendig, hier mit Nachdruck auf einen Umstand hinzuweisen, dessen Beachtung vor mancherlei Mißverständnissen bewahren kann. Man kann das Aesthetische nicht ergründen, ohne dabei vom Geist zu reden. Aber — wenn man im Bereich des Aesthetischen vom Geist spricht, weiß man niemals genau, wovon man denn eigentlich spricht. Denn was Geist in seiner Realität ist, läßt sich ästhetisch nicht fassen. Und aber auch nicht „metaphysisch"; denn das Metaphysische vermag ja geistig niemals über das Aesthetische hinaus — aus dessen „Traumsphäre" ins Wirklichkeitsbereich des geistigen Lebens — sich zu erheben, weil es nichts anderes ist als wieder nur das Aesthetische, transponiert jedoch in die Sphäre des Denkens.

In den drei niederen Sinnen, könnte man sagen, werde die „Materialität" der Welt erlebt. Ihnen entsprechen eigentlich die drei „Aggregatszustände" der Materie: dem Tastsinn korrespondieren die festen Körper — und die anderen, insofern sie in einem gewissen Sinne Festigkeit zeigen, nämlich Widerstand leisten; dem Geschmack entsprechen die Flüssigkeiten und was sich in ihnen auflöst; dem Geruch die Gase und was sich von festen und flüssigen Körpern in Gasen verflüchtigt. Der Tastsinn reagiert auf die „physikalischen" Eigenschaften der Körper (zu denen auch die Wärme gerechnet werden kann), Geruch und Geschmack auf „chemische" Beschaffenheiten. Im Tasten wird die „Materialität" der Materie unmittelbar erlebt, das heißt ihre Raumausfüllung und „Undurchdringlichkeit". Der Tastsinn vermittelt das Erlebnis des „Widerstandes der Materie", gleichsam das Urerlebnis im Erleben der Welt. In diesem Widerstand, wie er eben durch den Tastsinn erlebt wird, hat der Mensch die letzte sinnliche Evidenz der Realität eines Dinges. „Dinge" erleben wir überhaupt nur durch ihn und aber auch den

Digitized by Google

Gesichtssinn. Dieser jedoch „entwirklicht" bereits die Dinge: der Mensch traut manchesmal seinen Augen nicht, wohl aber dem Griff seiner Hand. Er muß etwas „begreifen" können, um seiner Existenz sicher zu sein. In der Richtung dieses „Begreifenwollens" liegt die „Substantialisierungstendenz" des Denkens, der zufolge wir uns alles, was existiert und für uns — und unser „objektives" Denken — wirkliche Existenz haben soll, als Existieren einer „Substanz" denken müssen. Die „Substanz" ist aber keine Seins-, sondern eine Denknotwendigkeit.

Nicht ganz in demselben Sinne, wie durch das Tasten der Widerstand der Materie, die Undurchdringlichkeit, die „physikalische", und durch das Riechen und Schmecken die „chemische" Materialität der Materie erlebt wird, reagiert das Ohr, indem es hört, auf jene Bewegung der Luft, die durch die Schwingungen eines den Schall „objektiv" veranlassenden Körpers hervorgerufen wird. Das spezifische Moment im Hörerlebnis liegt eben darin, daß diese Luftbewegung durch Hören nicht als Widerstand der Materie, sondern als Schall, der etwas ganz anderes ist, erlebt wird. Daß das Ohr die in den Schallwellen bewegte Luft hörend als Schall wahrnimmt — und nicht als bewegte Luft, was ein bloßes Tasterlebnis wäre, das ja an und für sich dem Vorgang des Hörens, nach seiner äußeren Verursachung hin betrachtet, als Zusammenstoß der bewegten Luft mit den einzelnen Teilen des Gehörwerkzeuges objektiv zugrundeliegt —, das ist schon eine „schöpferische" Reaktion auf die Wahrnehmung der bewegten Luft. Selbstverständlich darf der Ausdruck „schöpferisch" hier nicht anders als relativ verstanden werden; nämlich innerhalb der Auffassung geltend — und durch sie in seinem Gebrauch veranlaßt —, daß alles Geschehen in der Welt, unabhängig gedacht von seinem Erlebt- und durch die Sinneswerkzeuge wahrgenommen werden, auf Bewegung der Materie beruhe und daß diese im Tasterlebnis ihre primitivste und gleichsam ursprüngliche Wahrnehmung durch ein Lebewesen erfahre.*) Bliebe die spezifische Reaktion des Ohrs im Hören aus

*) Alles Wahrnehmen, auch durch Auge und Ohr, könnte man sagen, beruhe auf Berührung und das Hören und Sehen sei nichts anderes als eine organische Modifikation des ursprünglichen Berührungs-, also Tasterlebnisses; das „schöpferische" Moment liege eben in dieser organischen Modifikation.

Digitized by Google

und käme es dabei aber im Ohr trotzdem zu einer Wahrnehmung der bewegten Luft, so würde wieder nur, wie durch den Tastsinn, der Widerstand der Materie erlebt. Weil nun aber das Ohr, hörend, in seiner Reaktion auf die Bewegung der Luft, durch welche sie aus dieser etwas ganz anderes macht, als was „objektiv" — hier soviel als: durch den Tastsinn wahrnehmbar — in ihr gegeben ist, nicht die Materialität der Materie als solche erlebt, sie vielmehr gleichsam verschwinden läßt: darum eben kann man sagen, das Schallerlebnis bedeute eine „Vergeistigung", eine „Entmaterialisierung" der Materie. Mit dem Auge, dem Sehen und dem Licht verhält es sich nicht anders. Das Auge reagiert sehend auf die Wellenbewegung des Aethers durch das Lichterlebnis. Was ist dieses anderes als wieder eine „schöpferische" Reaktion des sehenden, also lebendigen Auges auf die Wahrnehmung der Aetherwellen, die organische Modifikation der Berührung der Retina durch diese? Das Auge schafft aus ihnen ebenso das Licht wie das Ohr aus der bewegten Luft den Schall.

Man achte auch auf einen besonderen Umstand. Es hat nämlich einen Sinn, eine „physikalische" Erklärung der Entstehung des Schalls und des Lichts zu fordern; weil man eben im Erlebnis beider irgendwie etwas Unmaterielles erlebt, der wissenschaftliche Verstand aber sich mit keiner Erklärung zufriedengeben mag als einer, die jeden Vorgang in der Welt auf bestimmte Bewegung der Materie als dessen Substrat zurückführt. Hätte es nun aber einen Sinn, eine physikalische Erklärung auch für die Entstehung des Tasterlebnisses zu suchen? Denn ist die in diesem erlebte Undurchdringlichkeit etwas anderes als die Materie selbst, insofern sie eben konkret erlebt und nicht bloß abstrakt gedacht wird? Die erlebte „physikalische" Materialität der Materie, wie im Geruchs- und Geschmackserlebnis ihre „chemische" Materialität unmittelbar erlebt wird? Die Undurchdringlichkeit kann deshalb nicht weiter physikalisch erklärt werden, weil sie ja selber die Voraussetzung jeder physikalischen Erklärung ist.

Die Entstehung des Schalls läßt sich physikalisch aus der in den Schallwellen bewegten Luft erklären. Da hat man es noch immer mit einer gewissermaßen „wirklichen" Materie zu tun,

Digitized by Google

deren Undurchdringlichkeit und Widerstand — Materialität also — irgendwie anders noch wahrgenommen werden kann. Die physikalische Erklärung des Lichts jedoch fordert die Aufstellung der Aetherhypothese, die Annahme einer „imponderablen" Materie, einer Materie ohne Materialität. Wäre man jemals auf sie ohne das Lichterlebnis und das Bedürfnis nach dessen physikalischer Erklärung verfallen? Freilich erwies sie sich auch auf anderen Gebieten der Physik als überaus brauch- und fruchtbar; was aber vielleicht nur beweist, daß man mit der Materie in ihrer Materialität nicht auskommt, wenn man das Geschehen in der Welt erklären und wissenschaftlich begreifbar machen will.

*

In diesem Zusammenhange kann eines neueren Versuchs gedacht werden, das „Problem der exzentrischen Empfindung" zur Lösung zu bringen. Nach ihm wäre die erlebte Welt, das vom Gehirn geschaffene Bild der Welt „als Empfindung eine Modifikation der Materie des Zentralorgans"; es bestehe aber „ein organischer Zusammenhang des Bildes mit dem Zentralorgan", denn das Gehirn sei nicht bloß „feste anatomische", sondern auch „ätherische Materie", die, wenn sie den Reiz des Sehnervs empfängt, in Schwingungen gerate, und diese Undulationen, in der Art der sogenannten unsichtbaren Strahlen die Schädelwand durchbrechend, gelangten in die Welt hinaus; das Sehen wäre so nur eine „physikalisch kinetische Reaktion des Gehirns auf die Meldung des durch den Reiz kinetisch, vielleicht auch chemisch modifizierten Sehnervs: das Gehirn antwortet mit einer unsichtbaren ätherischen Ausstrahlung"; die ganze äußere Welt wäre also „unablässige innere Explosion von uns selbst", unser Erleben der Welt „nichts als unser eigener Gegenstoß".*) Wieviel „Materialismus" steckt doch in diesem wenn auch mit entmaterialisierter Materie operierenden Erklärungsversuch, der gar nicht gewahr werden mag, daß, wenn er auch das Richtige träfe, gerade innerhalb der Auffassung, die ihm zugrundeliegt, die Frage als ungelöst übrig bliebe, wie die Tatsache des Bewußtseins zu erklären oder doch mindestens zu

*) Zitiert nach einem Referat Hermann Bahrs über die Schrift von Ernst Marcus „Das Problem der exzentrischen Empfindung und seine Lösung".

Digitized by Google

deuten sei: die Tatsache, daß ich mir jenes inneren „Gegenstoßes", wenn auch nicht in seiner Aktualität, so doch in seinem Ergebnis, der „unsichtbaren ätherischen Ausstrahlung", mit der das Gehirn auf die von der Außenwelt kommenden Reize antwortet, bewußt bin, durch die ich die Welt als ein Außermirsein erlebe; die Tatsache, daß ich es bin, von dem dieser Gegenstoß als mein „eigener" ausgeht und für den die Welt da draußen durch ihn nun da ist. Das sieht man auch hier wieder: das Bedürfnis, die Welt, das Leben und das Erleben der Welt „materialistisch" zu erklären, zwingt den Menschen zuletzt zu einer Vergeistigung der Materie, zur Annahme einer Materie, die ihre Materialität gleichsam verloren — oder noch nicht gewonnen — hat. Was ist denn dieser imponderable Weltäther, den man zur physikalischen Erklärung des Lichts und anderer Naturerscheinungen annimmt, anderes als entmaterialisierte Materie? Das soll aber keineswegs zur „spiritualistischen" Welt- und Lebenserklärung aufmuntern. Denn diese wieder sieht sich gezwungen, es umgekehrt wie der Materialismus zu machen: sie kann einer Materialisierung, nämlich Substantialisierung ihres Erklärungsprinzips, des Geistigen, nicht ausweichen. Wer weiß übrigens, wie die letzten Probleme der Naturwissenschaft ihre am Ende sehr unerwartete Lösung fänden, wenn das wissenschaftlich erkennende Bewußtsein des Menschen imstande wäre, aus seiner „Icheinsamkeit" herauszutreten? In ihr aber erfolgt alles Denken, das wissenschaftliche ebenso wie das philosophische, erkenntniskritische, metaphysisch spekulierende und theologische Denken. Solange das Bewußtsein in dieser Icheinsamkeit verharrt, nützt alle wissenschaftliche Objektivität und Voraussetzungslosigkeit nichts. Wir werden viele Zusammenhänge noch erforschen, um am Schlusse doch nichts zu wissen. Daß es auch für die Wissenschaft notwendig wäre, diese Icheinsamkeit zu überwinden, hat jedenfalls jener Mathematiker und Physiker Barthel geahnt, als er den Begriff der „Totalebene" für die wirkliche Gestalt der Erde konzipierte.

*

Im Erlebnis der höheren Sinne wird eine Vergeistigung der Welt, des primitiven Urerlebnisses der Welt im Fühlen und

Digitized by Google

Tasten, erlebt. Schall, Licht ist im „schöpferischen" Akt des Erlebens vergeistigte Materie, vergeistigtes Tasterlebnis. Der Schall ist nicht ohne das Ohr, von dem er gehört, das Licht nicht ohne das Auge, von dem es gesehen wird. Er ist ebenso eine „Schöpfung" des Ohrs, des Gehörssinns und der Schallempfänglichkeit in diesem, wie das Licht eine des Auges, des Gesichtssinns, der Lichtempfänglichkeit im Auge ist. Man denke an das Wort Goethes: Wär' nicht das Auge sonnenhaft, wie könnten wir das Licht erblicken? Nicht nur, daß wir das Licht sehen, weil das Auge selber „sonnenhaft" und „lichtschöpferisch"; wir hören auch Schall und Klang nur, weil das Ohr selber „schall- und klangschöpferisch" ist. Der „unmittelbaren Verwandtschaft des Lichtes und des Auges", von der Goethe behauptet, niemand werde sie leugnen, entspricht eine ebensolche des Schalls und des Ohrs. Und wie „im Auge ein ruhendes Licht" wohnt, „das bei der mindesten Veranlassung von innen oder von außen erregt werde", so auch im Ohr ein ruhender Schall und Klang, auf seine Erregung von innen — im seelischen und geistigen Leben des musikalischen Genies — oder außen wartend. Das Auge hat sein Dasein dem Licht zu danken, heißt es in Goethes Farbenlehre. Das Ohr dankt sein Dasein dem Schall. Das Licht aber, ohne das Auge, von dem es gesehen wird, ist nicht Licht, sondern — in der Perspektive unsrer physikalischen Betrachtungsweise — Aetherschwingung. Der Schall ohne das Ohr, von dem es gehört wird, ist nicht Schall, sondern bloß bewegte Luft, Wind. Nicht nur die Wörter Schall und Licht sind nach einer Bemerkung Jakob Grimms wurzelverwandt, verwandt in der ursprünglichen lautlichen und sprachlichen Reaktion des Menschen auf das Erleben des Schalls und des Lichts; dieses selber entspringt aus der gleichen Wurzel, dem Geist. Im Ohr ist etwas Geistiges wie im „sonnenhaften" Auge das Geistige des Lichts: die Sinne sind Geist.

Dem Umstande, daß es Schönheit ja eigentlich nur im Bereiche dessen gibt, was durch das Auge und Ohr — und aber auch durch das Wort —, nicht aber, was durch den Tastsinn, den Geschmack oder Geruch erlebt wird, ist gewiß besondere Bedeutung zuzumessen. Die Erlebnissphären des Lichts und des Schalls sind deshalb auch das Reich des künstlerischen Schaffens. Nur in ihnen erfolgte die „Aesthetisierung" der Sinnlichkeit — dieses

Digitized by Google

Wort in seinem engeren Sinn in Hinsicht auf die Kunst genommen. Die „Aesthetisierung" hat geistige Bedeutung — und es gibt sogar viele, die, wenn sie von einem geistigen Leben reden, dies immer nur im ästhetischen Sinne meinen —, sie ist gleichsam die Vergeistigung der Sinnlichkeit; die Fortsetzung und Steigerung jenes Akts der Vergeistigung, durch den aus dem Tasterlebnis, diesem primitiven Urerlebnis der Welt und des Widerstands der Materie, das Erleben des Lichts und des Schalls hervorging.

Alles Erleben ist im erlebenden Subjekt, das Erleben der Welt in den Sinnesorganen gleichsam „vorgebildet" — das Leben selbst aber schafft und bildet an diesem dem Subjekt und seinen Organen innewohnenden „Vorbilde" unmerklich, jedoch unaufhörlich weiter, wenn es eben nicht, seine Kraft erschöpfend, „in der Materie stecken bleibt." Allem Erleben liegt im Subjekt ein Bedürfnis zugrunde, dem das Erlebnis selber — in seiner „Objektivität" und seinem Vonaußenkommen — entspricht oder auch nicht entspricht. Dieses „Vorgebildetsein" des Erlebnisses im Subjekt und dessen Organen des Erlebens wird vor allem beim Licht und Schall deutlich. Diese zwei Erlebnisse werden nun beim Menschen an einem „ästhetischen" Bedürfnisse gemessen. Aesthetische Bedürfnisse sind gewiß geistige Bedürfnisse — in denen jedoch der Mensch sich selbst in der eigentlichen Geistigkeit seines Wesens nicht recht versteht, hinter denen sich die eigentliche „Geistesbedürftigkeit" seiner Existenz verbirgt. Daß der Mensch sein Erleben des Lichts und der Sonne in der Natur zum Symbol für das Geistige machen konnte, muß seinen Grund darin haben, daß in diesem Erleben an und für sich schon etwas Geistiges liegt, mehr und etwas anderes als das bloße Erleben des „Widerstands der Materie". Das Erlebnis des Schalls aber und vor allem des musikalischen Klangs kann nicht wie das Lichterlebnis zum Symbol gemacht werden. Wenn man tiefer in das Wesen der „musikalischen Intuition" eindringt — die freilich in der europäischen Musik seit Beethoven, und mit ihm eigentlich schon, ganz in den „Bann der (ihr wesensfremden) Idee" geriet und schließlich gar noch Philosophie und Metaphysik zu betreiben sich vermaß —, so macht man eine seltsame Entdeckung: sie erhebt nämlich, was ihr selber allerdings nicht bewußt ist, keine geringere Prätension als die, in sich das gei-

Digitized by Google

stige Leben unmittelbar in seiner Realität zu begreifen.*) Hier liegt natürlich ein Mißverständnis vor, in welchem das musikschöpferische Genie sich selbst nicht versteht; wie ja auch die Dichter in ihrem poetischen und die Philosophen in ihrem metaphysisch spekulierenden Traum vom Geiste sich nicht verstehen. Selbstverständlich träumt diesen Traum der Mensch auch in der musikalischen Intuition. Oder hätte diese etwa doch denselben Ursprung in der Realität des geistigen Lebens wie die Wortschöpfung? Eine freilich mehr poetisch-romantische als vom Ernst der Erkenntnis der Realitäten des geistigen Lebens getragene Auffassung denkt sich den Ursprung der Sprache aus dem Gesang. Das ist aber ein durch das geistige Befangensein im Aesthetischen verursachter Irrtum, der nur gar zu leicht am Ende zu der immer äußerst bedenklichen, mehr noch: unter allen Umständen zu inhibierenden Vermischung und Verwechslung des ästhetischen Moments mit dem religiösen — und in diesem nur hat der Mensch sein wahres geistiges Leben — verführt. Die Sprache ist nicht aus dem Gesang entstanden, das Wort geistig nicht aus der musikalischen Intuition hervorgegangen; aber im Gesang liegt die Sehnsucht des Klangschöpferischen im Menschen nach dem Wort. Eigentlich suchen alle musikalischen Klänge die menschliche Stimme, um von ihr hervorgebracht zu werden. Wie man ein Bild nur dann erst „inwendig" ganz erfaßt hat, wenn man es „auswendig" zeichnen kann, gleichgültig, wie dann die Zeichnung ausfällt; ebenso versteht man eine Melodie — und sie ist das Um und Auf aller Musik — erst dann ihrem geistig-sinnlichen Gehalte nach, wenn man sie singen kann. Die menschliche Stimme ist nicht nur, wie die anderen „Klangkörper" und Musikinstrumente, ein äußeres Tondarstellungsmittel, sie interpretiert auch „innerlich" die musi-

*) Es ist das Verdienst Josef Hauers, praktisch durch seine Kompositionen, theoretisch in seiner im Herbst 1920 im Verlag Waldheim-Eberle, Leipzig-Wien erschienenen Schrift „Vom Wesen des Musikalischen", auf das Wesen des „Urmusikalischen" in seiner eigentümlichen Geistigkeit, wie es eben in der Musik seit Beethoven nahezu gar keine Rolle mehr spielte, und die damit im Zusammenhang stehende Bedeutung der temperierten Stimmung aufmerksam gemacht zu haben; wodurch er uns tatsächlich, was das Charakteristische ist, den ostasiatischen Menschen geistig etwas nähergerückt hat.

Digitized by Google

kalische Intuition. Das Instrument ist ein toter Körper, in den die „Seele", das innere Leben der musikalischen Intuition — und das ist vielleicht die „Klangfarbe" in ihrer reinen Geistigkeit — immer erst hineingetragen werden muß; ein Vorgang, bei dem vielleicht niemals der „Widerstand der Materie", d. i. musikalisch das „Geräusch", restlos überwunden werden kann, wie dies jedoch im Singen bei der menschlichen Stimme der Fall sein kann, die eben ein an und für sich belebter und „beseelter" Klangkörper ist. So sehr aber auch der musikalische Klang insgeheim das Wort sucht — nicht jedoch, um sich von ihm beleben zu lassen, von ihm einen „Sinn" zu empfangen —, insofern er nämlich die menschliche Stimme sucht, um durch sie hörbar zu werden; in musikalischer Hinsicht ist es zuletzt ganz gleichgültig, w a s diese singt — wäre es auch nur la-la —, und entscheidend ist, d a ß sie singt. Und im Singen liegt gewiß auch eine unendliche Hingabe des Menschen und ein Aus-sich-selbst-Heraustreten — wie in der Liebe; eine Hingabe aber in der Sphäre des Aesthetischen mit ihrer poetischen Unwirklichkeit — im Gegensatz zum Sichhingeben und Aus-sich-selbst-Heraustreten der an das konkrete Du im Menschen sich wendenden Liebe im Wirklichkeitsbereich des geistigen Lebens. Man mag die Musik die „Kunst der Innerlichkeit" nennen. Und sie ist dies umso mehr, je tiefer sie in die musikalische Intuition hineinverwurzelt ist. Darum spricht sie unmittelbar zum inneren Menschen — zu einer ich- und dulosen Innerlichkeit aber, die jenseits des Wortes liegt; das heißt aber: abseits von den Realitäten des geistigen Lebens. Diese Unmittelbarkeit ist eine ganz andere, als mit der das an das konkrete Du sich wendende Wort das Geistige im Menschen anspricht. Die Innerlichkeit des Musikalischen ist ichlos — wie das des mystischen „Gotterlebens". In der musikalischen Intuition wird sich der Mensch der Icheinsamkeit seiner Existenz nicht bewußt, er weiß in ihr aber auch nichts von der Existenz des Du. Die wahre Innerlichkeit des menschlichen Lebens ist nicht die des Musikalischen — das ja doch, wie alles Aesthetische überhaupt, im Grunde ein „Außersichsein" des Menschen ist —, sondern die des Worts. Im Wort tritt der Mensch aus der Icheinsamkeit seiner Existenz heraus in ein Ver-

Digitized by Google

hältnis zum Du und in diesem erst hat er sein wirkliches geistiges Leben.

Die Musik nimmt eine eigenartige Stellung unter den Künsten ein. Sie ist einerseits die geistigste, andrerseits jedoch wieder — in ihrer Urintuition von der Geistigkeit in der Konzeption der Idee nicht im leisesten berührt und bewegt — die sinnlichste Kunst. Hierin zeigt sich eben, daß in ihr wie kaum in einer andern Kunst das Geistige und das Sinnliche — „ästhetisch" — identisch sind. Diese musikalische Sinnlichkeit ist in ihrer „Erdentbundenheit" und „Weltentrücktheit" ganz und gar „innere" Sinnlichkeit — man achtet viel zu wenig darauf, worauf eben Josef Hauer nachdrücklichst hinweist, daß die wahre musikalische Phantasie niemals durch irgend ein Moment des Welt- und Naturlebens, auch nicht durch den natürlichen, in der „Obertonreihe" bedingten Klangcharakter der verschiedenen Musikinstrumente von außen befruchtet wird, sondern alles, auch die „Klangfarbe", schöpferisch in sich selbst vorfindet; die musikalische Sinnlichkeit ist sozusagen die „reine Sinnlichkeit" an und für sich in ihrer Geistigkeit — der aber am Ende jeder Weg nach außen verschlossen ist. Man muß jedoch annehmen, daß sie diesen Weg sucht; denn sonst bliebe die musikalische Intuition das keinem andern Menschen zu vermittelnde Erlebnis des musikalischen Genies. Der Weg nach außen, das ist der Weg zur Welt und zum Menschen. Eigentlich will sich das Urmusikalische ganz an die Stelle des Welterlebnisses setzen — nicht aber etwa sich zum Ausdrucksmittel einer „Weltanschauung" hergeben. Das aber kann es wieder nicht tun, ohne zugleich in das Welterlebnis ein-, also aus seiner Weltentrücktheit herauszutreten; d. h. es muß einen „Klangkörper" suchen, durch den es sich physisch hörbar macht. Gibt es aber einen solchen, der die musikalische Urintuition in ihrer Geistigkeit restlos hörbar werden ließe? Es wäre denn die menschliche Stimme — zum Klavier und Harmonium greift Hauer ja doch nur *faute de mieux* —; die aber drängt zum Worte hin.

Die musikalische Intuition, mag sie in ihrer Welt- und Erdentrücktheit, Unsinnlichkeit und Uebersinnlichkeit auch noch so sehr den Anschein erwecken, als sei sie direkt „himmlischen"

Digitized by Google

Ursprungs und entspränge unmittelbar der Realität des geistigen Lebens, sie ist und bleibt eine Angelegenheit des musikalischen Genies — eines Ausnahmsmenschen also, denn es ist ja nicht jeder ein Genie — und ihre Wirkung auf die andern Menschen setzt in diesen eine bestimmte ästhetische Entwickeltheit und Empfangsbereitschaft des geistigen Lebens voraus, die nicht jedermanns Sache und aber auch, eben, weil sie eine ästhetische ist, nicht im Wirklichkeitsbereich des Geistes, sondern in der durch das Ohr und das Hören geschaffenen Sphäre des „Vorstellungslebens" zu suchen ist. Das Genie ist ein Mensch, in dem die Menschheit „schöpferisch" ihren Traum vom Geist träumt. Und der wird auch in der musikalischen, klangschöpferischen Intuition, wenn auch nach einem wesentlich anderen als dem in der Konzeption der Idee gegebenen Gesetze geträumt. Es scheint übrigens, daß die Konzeption der Idee*) sowohl in ihrer ästhetischen Bedeutung — als „künstlerisches Schauen", als „seherisches Ahnen" — als auch ethischen mehr im geistigen Leben der „Augenmenschen", wie es eben die Griechen an erster Stelle waren; die musikalische Intuition jedoch in jenem der „Ohrenmenschen", wie es vor allem die Mongolen sind — man denke nur daran, was für ein feines Ohr die chinesische Sprache mit ihren mannigfaltigen Vokalnüancierungen fordert —, die dominierende Rolle zu spielen berufen ist. Und so ist es nicht unbegreiflich, daß Platon im Philebus der Musik die letzte Stelle in der Reihe der „Wissenschaften und Künste" anweist.**)

*) *I d e i n* = sehen; wie auch bei Platon (nach Vorländers Geschichte der Philosophie) das Wort *i d é a* „an einer ganzen Reihe von Stellen in Verbindung mit den Bezeichnungen des Schauens gebraucht " wird.

**) Im abendländischen Menschen hat sich das Geistige seiner Existenz in ein Verhältnis zum Erleben der Welt eingelassen. Er träumt seinen Traum vom Geist in sein Welterlebnis hinein, er erlebt die Schönheit immer im Schauen — wie ja auch *schauen* und *schön* etymologisch verwandt sind — und im Schauen *(theorein)* kommt er auch zur Erkenntnis — Theorie —, zum abstrakten „Wissen" *(video* = ich schaue, got. *witan* = auf etwas sehen). Beim Mongolen scheint es anders zu sein. Sein Geistiges — noch nicht zur Besinnung auf sich selbst gekommen und in einem Zustande „vor dem Ich" gleichsam lebend, wie eben die musikalische Intuition — kann zum Erleben der Welt kein rechtes Verhältnis gewinnen. Nicht im Schauen, in diesem Aus-sich-Heraustreten des Lebens, erlebt er die Schönheit, sondern „in sich"

Digitized by Google

Auch in der musikalischen Intuition tritt der Mensch nicht aus der Icheinsamkeit seiner Existenz heraus in ein Verhältnis zum Du. Aber das Ich kann sich in ihr seiner Einsamkeit niemals so scharf und deutlich bewußt werden wie in der Konzeption der Idee, wenn diese immer entschiedener hindrängt, sich selbst in ihrem Verwurzeltsein im Ich und im Willen zu erkennen zu geben und sich in ihrer eigentlichen Bedeutung zu verstehen, die nicht im Aesthetischen, sondern im Ethischen liegt. Nichts ist dem Musikalischen ferner und fremder als das Ethische. Es ist jene Sphäre des Aesthetischen, in der — weil es eben ursprünglich niemals etwas mit der Idee zu schaffen hat — eine Besinnung auf das Ethische *eo ipso* unmöglich ist.

Wenn sich das Geistige im Schallerlebnis und vor allem im Erlebnis des aus der musikalischen Urintuition geschöpften Klanges mit der Prätension gibt, die Realität des geistigen Lebens im Menschen zu sein — die reine „Subjektivität" des Geistigen; weshalb es auch nicht als ein immer objektiv sich gebendes Symbol und Zeichen für etwas anderes Geistiges verwendet werden kann —, so hat das vielleicht noch einen ganz besonderen Grund. Das Erlebnis des Lichts in der Natur, in erster Linie des Sonnenlichts, ist die „Erfüllung" des Lichterlebens, wie es im „sonnenhaften" Auge vorgebildet ist — die letzte und gleichsam vollkommenste Erfüllung. Freilich verträgt das Auge

---

und im „In-sich-Hineinhören". Seinen Traum vom Geist träumt er immer irgendwie abseits vom Welterlebnis — und darum scheinbar der Realität des geistigen Lebens näher. Bei ihm kann man wohl von einer „Weltanschauung" in der eigentlichen und tieferen Bedeutung des Wortes überhaupt nicht reden. Er erlebt die Welt im Geheimsten seines Gemüts immer als Traum, als etwas „in sich" — aber nicht wie der idealistische Philosoph des Abendlandes, der sie als Traum nicht e r l e b t, sondern d e n k t. Dieses traumhafte Welterleben ist in den chinesischen Gedichten beispielsweise fühlbar; mit ihm hängt wohl auch das „Flächenhafte" des Sehens, das Fehlen der Perspektive in ostasiatischen Malereien zusammen. Die siebenstufige Temperatur seiner Musik läßt ihn von der „Natur", dem Welterleben, auch hier viel weiter entfernt sein als die zwölfstufige, der Naturtonreihe sich annähernde Temperatur uns — ein Umstand, auf den Josef Hauer aufmerksam wurde und dem er auch eine ganz besondere Bedeutung zumißt. Weil es im Geistesleben des Mongolen keine ursprüngliche Konzeption der Idee gibt, hat er keine Ethik im strengen Sinn des Wortes. Der chinesische Mensch ist gesittet und höflich und das ist vielleicht wirklich das Um und Auf seines Ethos.

Digitized by Google

das Sonnenlicht nicht direkt; aber in dem Licht, das sich über die Dinge der Welt ausbreitet, über Dörfer und Aecker, Berge und Wälder an einem schönen Frühlingsabend etwa, in diesem Licht kommt das Auge, kommt der Geist im Menschen zur Ruhe. Die Erfüllung des Lichterlebnisses wird von der „Natur" geschaffen — gleichsam als der letzte geheime Sinn alles Welt- und Naturerlebens überhaupt —, wenn auch nicht die des Erlebens der Farben in deren „Totalität": worüber man in Goethes Farbenlehre Aufschluß suchen möge. Die Erfüllung des Klangerlebens aber muß sich der Mensch, die musikalische Phantasie selber schaffen. Hierin wird er von der Natur, von seinem Erleben der Welt ganz im Stiche gelassen.

Ist aber der musikalische Klang, wie ihn die erdentbundene, weltentrückte schöpferische Phantasie im geistigen Ohr des genialen Komponisten schafft, wirklich die letzte und vollkommenste Erfüllung des Schallerlebens, die Erfüllung dessen, was geistig im hörenden Ohr vorgebildet ist — als Bedürfnis und als das innere Dem-Schallerlebnis-Entgegenkommen, ohne das wir überhaupt nichts hören würden —, die Erfüllung dessen, wozu eigentlich das Ohr, in Hinsicht auf die Geistigkeit in der menschlichen Existenz, geschaffen ist? Muß diese Erfüllung nicht vielmehr im Wort und im letzten, tiefsten Sinne des Wortes gesehen werden, obgleich dieses auch andere Wege, durch das Auge und den Tastsinn, der Vermittlung durch die Schrift sich bedienend, gehen kann, um zum Menschen und zum Geistigen in ihm zu sprechen? Diese Frage jedoch ist keine „pneumatologische", sondern eine „metaphysische" und darum ist auch ihre Aufwerfung schon bedenklich und noch bedenklicher der Versuch, sie zu beantworten. Doch das ist gewiß und darf ohne Bedenklichkeit ausgesprochen werden: nicht durch das Auge und das Lichterlebnis — soviel Geistiges auch in diesem sein möge, oder, wenn man lieber will, in dieses vom Menschen seit jeher hineingelegt wurde; auch nicht durch das Ohr und das Schall- und Klangerlebnis schlechthin, sondern durch das Wort und die Tatsache, daß seinen Geist — auf dem sinnlichen Wege durch das Ohr — das Wort erreicht, daß er vom Wort angesprochen werden kann und „Sinn" hat für das Wort, und daß sich ihm der „Sinn" des Wortes offenbart: dadurch allein ist

Digitized by Google

der Mensch erst Mensch. Das Wort hat ihn zum Menschen gemacht. Er wurde durch das Wort geschaffen.

Hamann schrieb einmal an J. G. Lindner: „Zwischen einer Idee unserer Seele und einem Schall, der durch den Mund hervorgebracht wird, ist eben die Entfernung als zwischen Geist und Leib, Himmel und Erde. Was für ein unbegreiflich Band verknüpft gleichwohl diese so von einander entfernten Dinge?" Vielleicht hätte er weniger auf den Schall achten sollen, insofern er durch den Mund hervorgebracht wird, als vielmehr auf ihn, wie ihn das Ohr vernimmt, und auf das im Hören liegende Moment des Geistigen. Wohl ist vom Schall bis zum Wort ein weiter Weg, aber vielleicht doch kein weiterer als von der bewegten Luft zum Schall. Diesen geht das Leben, jenen der Geist. Unser Verstand vermag freilich weder dem Leben noch dem Geist auf ihren Wegen zu folgen — vielleicht nur, weil wir uns mit ihm auf einen falschen Standpunkt gestellt haben, von dem aus wir die Dinge und das Geschehen in einer irreführenden Perspektive sehen; wir können aber nicht anders — und jenes Band zwischen dem Schall in seiner Natürlichkeit und dem Wort in seiner Geistigkeit bleibt unbegreiflich. Aber das sehen wir ein, daß es der Geist ist, der in den Schall hinein den „Sinn" des Wortes schafft — wie er selbst ja „objektiv" in uns Sinn für das Wort ist —, der im Schall den Sinn des Wortes vernimmt und in sich aufnimmt, wodurch eben der Schall zum Wort wird. Wie das Schallerlebnis die Luftbewegung in ihrer Materialität, in der es seine äußere Anregung hat, als Erlebnis zum Verschwinden bringt, so ähnlich verschwindet im Worterlebnis, das ganz im Erfassen des Wortsinns aufgeht, der äußere Schall, der Körper des Wortes. Das Schallerlebnis, insofern eben an und für sich schon etwas Geistiges in ihm liegt, kommt dem Wort entgegen. In ihm ist gleichsam schon von Natur aus die Bereitschaft, der Verkörperung des Wortes zu dienen, dem Wort in der Geistigkeit seines Ursprungs — die Sphäre des Welterlebens passierend — den Weg in den Menschen und das Innerste seines Gemüts hinein zu bahnen. Im hörenden Ohr, wenn es nur auch wahr ist, daß die Sinne Geist seien, steckt — vermittelnd zwischen Schall und Wort — dieses Geistige wie im „sonnenhaften" Auge das Geistige des Lichts.

Digitized by Google

Das ist freilich ein wenig phantastisch und gar nicht klar und deutlich gedacht. Doch muß es einen, wenngleich niemals von uns einzusehenden Grund haben, warum gerade das Ohr zum physiologischen Sinn für das Wort wurde — gleichsam zur physiologischen Vernunft, wie die Vernunft das geistige Ohr für das Wort ist; warum das Wort in erster Linie im Schall seine Verkörperung und Sinnfälligwerdung fand und in der Folge erst in den durch das Auge oder auch den Tastsinn zu erfassenden Schriftzeichen. Durch das Wort wird das Gemüt des Menschen bewegt und das in ihm liegende Geistige an- und wachgerufen. Es ist vor allem aber das gesprochene, also das durch das Ohr in den Menschen eingehende Wort, dem diese Kraft der Gemütsbewegung und Geistesaufrüttelung innewohnt. In der Sprache, nicht in der Schrift, im Gesprochenwerden hat das Wort in dieser Welt seine wahre geistige Aktualität. Jenes Wort, durch das die Menschen aus ihrem Traum vom Geiste geweckt werden sollten; jenes Wort also, durch das das Wort an und für sich, weil es zur Realität des geistigen Lebens gehört, zu seinem eigentlichen Sinn kam und durch das, in der Göttlichkeit seiner Herkunft, der Mensch, wenn er es in sich aufnimmt und fruchtbar werden läßt, neugeschaffen und wiedergeboren wird zum wahren Leben im Geiste — es war ein gesprochenes Wort. Und die göttliche Kraft Jesu gab den Stummen die Sprache wieder und schloß das Ohr der Tauben dem Worte auf. Nicht eine Zeile hat Jesus geschrieben, die er etwa als geistiges Vermächtnis seinen Jüngern hinterlassen hätte.

Das geistige Moment im lebendigen Akt des Hörens hat im Menschen zwei Wege, die es gehen kann. Den einen geht es in der klangschöpferischen Phantasie des musikalischen Genies. Aber auf ihm bleibt es noch immer im Bereich des Aesthetischen befangen und also außerhalb und abseits der Realitäten des geistigen Lebens. Der andere Weg ist der zum Wort. Er führt aus dem Aesthetischen — der Traumsphäre des geistigen Lebens — heraus ins Wirklichkeitsbereich des Geistes. Daß das Schallerlebnis im Menschen auch diesen Weg zum Wort und zur lebendigen Sinnfälligwerdung und Verkörperung des Wortes gehen kann, das hebt es eigentlich über das Lichterlebnis empor, das — mag auch noch so viel Geistiges in

Digitized by Google

ihm liegen, in ihm vom Menschen erlebt werden — doch niemals aus dem Bereich des Aesthetischen herauszutreten vermag.

*

Ist es nicht Sehnsucht, was gerade durch das Erlebnis der tiefsten musikalischen Schönheit im Gemüt des Menschen, stärker noch als durch das Lichterlebnis, wachgerufen wird? Sehnsucht überhaupt liegt jedem Schönheitserlebnis zugrunde und in Sehnsucht klingt es aus — in der Sinnfälligkeit seines Gegebenseins: was ist Schönheit anderes als die Sinnfälligwerdung des (natürlich ästhetisch gemeinten) Geistigen, die Geistigkeit im Erlebnis der sinnlich gegebenen Welt. In Platons Phaidros heißt es einmal: So oft ein Mensch ein irdisch Schönes hier erblickt, so erinnert er sich der wahren Schönheit, und es wachsen ihm die Flügel und er möchte auffliegen, wieder zu ihr; doch da ihn seine Flügel so hoch nicht tragen, so sieht er in die Luft gleich einem Vogel und vergißt, was um ihn unten lebt, und gilt für einen, der besessen ist. Die Griechen wußten es wohl, was Schönheit ist, und vielleicht waren sie die einzigen, die es wußten.

Schönheit ist das im „Anschauen" der Welt erlebte Geistige. Schauen und schön sind etymologisch verwandt und dieses wurde auch seiner ursprünglichen Bedeutung nach früher vor allem im Zusammenhang mit dem Lichterlebnis gebraucht.*) Weltanschauung — das Wort in seiner tieferen Bedeutung genommen – kann nur das Genie haben, dem das Schönheitserlebnis nicht fremd ist. Das Bedürfnis nach Weltanschauung ist kein schlechthin intellektuelles, sondern in seinem letzten Grunde ein ästhetisches. Auch der trockensten und abstraktesten Konstruktion des Weltbildes aus Begriffen liegt beim genialen Metaphysiker das Schönheitserlebnis zugrunde. Alle genialen Philosophen haben ein ursprüngliches Verhältnis zur Kunst gehabt und wußten deshalb, was Schönheit ist. Man denke etwa an den gedankenverwogenen tiefsinnigen Schelling. Streng

*) Ahd. *scôni* = hell, glänzend, altsächs. *skôni* = glänzend, licht, engl. *sheen* = hell, glänzend, altnord. *skjome* = Strahl; wenn auch nicht etymologisch verwandt, vergleiche man „scheinen", ahd. *scînan* = glänzen, scheinen, dann „schimmern", wozu got. *skeima* = Leuchte gehört.

Digitized by Google

genommen gibt es überhaupt nur eine platonische Weltanschauung und jede andere, die nicht im Prinzip Platonismus ist, nennt sich mit Unrecht so, ist nichts als bloße Weltkonstruktion aus toten Begriffen.

In der dem Schönheitserlebnis zugrundeliegenden Sehnsucht birgt sich die Geistigkeit und „Geistesbedürftigkeit" der menschlichen Existenz, kommt aber in ihr nicht zum Bewußtsein ihrer selbst. Gewiß ist auch der „Sinn" für Schönheit, das ästhetische Bedürfnis nichts anderes als ein Ausdruck und eine Form des dem Menschen tief innewohnenden, mit Recht „metaphysisch" zu heißenden Bedürfnisses nach „Erneuerung" des Lebens. Psychologisch gerade noch faßbar — aber so schon nicht mehr zu deuten —, liegt ihm das wohl keinem Menschen ganz fremd bleibende, aber vielleicht von den allermeisten immer wieder in verkehrter Richtung verstandene Gefühl zugrunde, daß das Leben, das man lebe, doch nicht das rechte sei. Nicht nur die Metaphysiker, auch die Dichter leben insgeheim geistig von diesem Gefühl, dessen Bedeutung jedoch, insoferne es sich als ästhetisches Bedürfnis seinen Ausdruck schafft, bereits mißverstanden wird. Die ästhetische Erfüllung des Lebens und Erlebens ist nur eine Scheinerfüllung, Traum und nicht Wirklichkeit. Und darum eben klingt sie, aus der Sehnsucht geboren, in Sehnsucht wieder aus. Weil im Lichterlebnis — und im Erlebnis der Schönheit in der Natur überhaupt, doch auch in der Kunst — das Ich gleichsam ganz verschwindet, darum kommt der Geist in ihm zur Ruhe. Die Unruhe des Geistes wurzelt in der Einsamkeit des Ichs. Seinem Wesen nach auf ein Verhältnis zum Du angelegt, streitet es in seiner Abschließung vor diesem wider sich selbst und seine Existenz. Darin aber besteht die eigentliche „Geistesbedürftigkeit" des Menschen — die ihn zum „Gottsucher" macht und ihm nur in der religiösen Einstellung seines Lebens bewußt werden kann, durch seine ästhetischen Bedürfnisse jedoch und deren Befriedigung, obwohl er auch in ihnen das gottsuchende Wesen ist, in eine falsche Richtung, ins Traumland der Ideenwelt, gelenkt wird; darin besteht sie: daß das Geistige im Menschen, das Ich, des Verhältnisses zum Du bedarf, um zu leben; daß der Mensch, um geistig zu existieren, ein Verhältnis zu Gott braucht. Das Ich und das Du — und das heißt ja im letzten

Digitized by Google

Grunde der Mensch und Gott —, diese Realitäten des geistigen Lebens haben im „Wort" ihre „objektive" wie in der Liebe ihre „subjektive" Existenz. Das Wort ist das Vehikel des Verhältnisses zwischen dem Ich und dem Du. Der Mensch ist durch das Wort geschaffen worden. Das Wort aber ist von Gott und im Menschen die eigentliche und letzte Erfüllung des Schallerlebens: der Mensch hört vor allem um des Wortes willen.

Digitized by Google

7.

An Herder schrieb Hamann einmal: „Wenn ich auch so beredt wäre wie Demosthenes, so würde ich doch nicht mehr als ein einziges Wort dreimal wiederholen müssen: Vernunft ist Sprache, *lógos*. An diesem Markknochen nage ich und werde mich zu Tode darüber nagen. Noch immer bleibt es finster über dieser Tiefe für mich; ich warte noch immer auf einen apokalyptischen Engel mit einem Schlüssel zu diesem Abgrund." Dürfen wir nun nicht diesen Schlüssel im Angelegtsein des Geistigen im Menschen auf ein Verhältnis zum Geistigen außer ihm suchen, das eben die einzig mögliche Form des Verhältnisses des Ichs zum Du hat, der „sprechenden" zur „angesprochenen" Person, aus dem die Sprache, der *lógos* als sein Ausdruck und „Objektivwerden" hervorging? Was ist die „Vernunft"? Man nehme doch einmal das Wort beim Wort. Denn man fährt nie übel, wenn man, nach dem Beispiel so manchen Denkers, in seinem Denken den Tiefsinn des Sprachgebrauchs, der Etymologie eines Wortes zuhilferuft. Vernunft kommt von vernehmen, d. i. hören und in sich aufnehmen. Vernunft ist ursprünglich und wesentlich der durch das Wort in der Göttlichkeit seiner Herkunft in den Menschen gelegte „Sinn" für das Wort; die Möglichkeit, vom Wort und vom Sinn des Wortes angesprochen zu werden, und in der Folge erst das Vermögen der Begriffs- und Ideenbildung. Sie ist das durch das „Wort" konstituierte und darum von der Sprache nicht zu trennende speziell menschliche Bewußtsein und in diesem die Voraussetzung des menschlichen Gebrauchs des Verstandes. Bewußtsein, Verstand sogar hat ja auch das Tier, aber keine Vernunft. Sie ist die in der Personalität des geistigen Lebens wurzelnde, durch das „Wort" in ihr „objektiv" gewordene Möglichkeit im Menschen — die „subjektive" ist gewissermaßen das Ich selbst — „angesprochene" Person zu sein, wodurch er aber zugleich auch zur „sprechenden" wurde: „Ohne Wort keine Vernunft" und „Vernunft ist Sprache, *lógos*".

Der Logos des Johannesevangeliums ist in pneumatologischem Sinne, der ja hier einzig in Betracht kommt, ganz richtig mit Wort, *verbum* übersetzt. Und dieses „Wort" ist auch keines-

Digitized by Google

wegs bloß als Gleichnis und Sinnbild für den eingebornen Sohn Gottes gemeint, sondern darf und muß wörtlich verstanden werden. Wollte man für Logos im Deutschen „weltschöpferische Vernunft", „Weltgeist", „Vernunft an sich" oder ähnliche Ausdrücke gebrauchen, so wäre das falsch und begriffe überdies in sich eine Aufforderung, in das phantastische Reich philosophischer Spekulationen leichtsinnig sich hineinzuverlieren. Es widerspräche dem Geist des Christentums, der von den Träumen der Metaphysik nichts wissen will, da er es ja — er allein — mit den geistigen Realitäten des Lebens zu tun hat.

Ursprünglich ein Ausdruck und eine Form des Angelegtseins des Geistigen im Menschen, des Ichs, auf eine *eo ipso* persönliche Beziehung zum Du — also ein Ausdruck des Gottesverhältnisses —, wurde die Vernunft dann erst, als sich das Ich in dieser Beziehung vor dem Du abschloß, sachlich und unpersönlich, spekulativ und ideenschöpferisch. Und erst im Verhältnis des vor dem Du sich verschließenden Ichs zur Welt entwickelte sie in sich — hier nun dem Zwange der „Substantialisierungstendenz" des Denkens folgend — das begriffebildende Vermögen. In all seinen philosophischen und metaphysischen Spekulationen — und „schwärmerischen" Ausschweifungen seiner Vernunft — verharrt der menschliche Geist in der Icheinsamkeit seiner von Gott abgefallenen Existenz. Die spekulierende Vernunft aber sucht vergebens Gott und geht schließlich an dem Widerstreit mit sich selbst, in den sie sich immer tiefer verwickelt, zugrunde. Doch ist auch in jener „praktischen" Vernunft, die nach Kants Lehre aus ethischen Gründen notwendig die Existenz Gottes postuliert, der Mensch noch nicht aus seiner Icheinsamkeit herausgetreten und der von ihr postulierte Gott ist eben wieder nichts anderes als die „Idee" des Göttlichen— nicht Gott selber, der eine „Realität" des geistigen Lebens ist.

*

Es gibt ja in jedem menschlichen Leben irgend eine Dunkelheit; die des Leidens in der Zerbrechung des Lebens, aber sie ist nicht die einzige und nicht die dunkelste. In sie leuchtet der Wille zur Erkenntnis mit der Frage Warum? hinein. Vergebens aber rennt das Ich in der Einsamkeit des Erkennens die „chine-

Digitized by Google

sische Mauer" seiner Existenz an, an der das Leben zerbricht — die Fackel verlischt und die Dunkelheit ist größer als je. Und gerade hinter ihr ist — Gott. Freilich nicht als Antwort auf die Frage. Der Glaube ist Stillestehn des Denkens, Ruhen der Gedanken in Gott. Wie der Mensch aber einmal beschaffen ist, kommt er nicht früher zum Glauben, als bis ihn sein Leben tatsächlich zu jenem Punkt hingeführt hat, wo einem „der Verstand stillsteht". In Gott verstummt das Warum des Menschen. Es kommt aber auch auf die Bedeutung dieses Verstummens an. Wenn die „objektiv" gewordene Vernunft die Frage Warum spekulierend mit Gott beantwortet und zum Schweigen bringt, so ist das etwas ganz anderes, als wenn dieselbe, jedoch aus dem Leiden des Lebens geborne Frage in Gott verstummt — um die wahre Vernunft des Menschen, sein geistiges Ohr, durch das er das Wort Gottes hört, diesem aufzuschließen. Das Warum verstumme, wenn Gott zum Menschen spricht. Und er will gehört werden. Sein Wort aber ist wahrlich nicht die Antwort auf spekulative Fragen der Metaphysik nach dem letzten Grund der Dinge.

*

Man soll nicht, metaphysisch spekulierend, die Vernunft zu einem unpersönlichen Faktor im Weltgeschehen machen — das wäre Anthropomorphismus. Man soll aber auch nicht Gott Vernunft beilegen und etwa im Ablauf des Weltgeschehens und insbesondere der menschlichen Geschichte das Walten jener göttlichen Vernunft konstatieren wollen — denn das wäre wieder nichts anderes als Anthropomorphismus. Was das Verhältnis Gottes zur Welt betrifft — nun, darüber wissen wir eben nichts, buchstäblich nichts; zumindest nicht mehr, und wären wir auch die tief- und scharfsinnigsten Metaphysiker und Theologen, als ein schlichter Schafhirt z. B. mit mühsam denkendem Verstande zu sagen hat, für den, wie er es einmal aus dem Katechismus lernte, die Welt von Gott erschaffen wurde. Wir brauchen aber auch darüber nichts zu wissen und mehr wissen wollen ist bereits spekulativer Vorwitz, Ausschweifung und Irregehen im Müßiggang des geistigen Lebens, der die Seele verzehrt wie Rost das Eisen; wahrlich mehr eine Bekümmerung um die Welt als um Gott, über der vergessen wird,

Digitized by Google

worüber denn eigentlich der Mensch bekümmert zu sein hat. So haben wir uns denn jedes Urteils über den „Willen Gottes" in Hinsicht auf das Getriebe in dieser Welt zu enthalten. Es wäre Vermessenheit, von dem einen oder andern Ereignis in der Natur, in der Geschichte — das Leben Jesu ausgenommen — geradehin zu sagen, es sei Gottes Wille. Es wäre aber auch die strikte Behauptung des Gegenteils eine Vermessenheit. Wir wissen eben nichts. In den *Pensées* des Pascal heißt es einmal: *Si le monde subsistoit pour instruire l'homme de l'existence de Dieu, sa divinité reluiroit de toutes parts d'une manière incontestable; mais, comme il ne subsiste que par Jésus-Christ et pour Jésus-Christ, et pour instruire les hommes et de leur corruption et de leur rédemption, tout y éclate des preuves de ces deux vérités.* Es kann und muß uns genug sein, das Verhältnis Gottes zu uns, zum Menschen — zum einzelnen, in seiner individuellen Existenz wirklichen Menschen — zu wissen und hierin wirklich um seinen Willen, der ist, daß keiner geistig verloren gehe. Das aber wissen wir, weil es sich uns im Leben und Wort Jesu geoffenbart hat.

Die Vernunft ist als Organ des Wortaufnehmens das geistige Ohr des Menschen, wie das Ohr — in Hinsicht auf das Wort — gewissermaßen die sinnliche Vernunft ist. Und wie die Taubheit des Ohrs der physiologische, ist die „Vernunftlosigkeit" des Wahnsinns der geistige Ausdruck der Verschlossenheit vor dem Wort: das aber ist die Verschlossenheit des Ichs vor dem Du. Der Wahnsinnige „läßt sich" ja tatsächlich „nichts sagen". Wahnsinn ist gleichsam die Komplettierung der Icheinsamkeit, der Dulosigkeit des Ichs — ein „praktischer" Versuch der Verabsolutierung des Ichs, in dem dieses selbstverständlich zugrunde geht; ein Zustand des Geistes, in dem das geistiges Leben erzeugende Wort und auch die Liebe — es wäre denn das göttliche Wort selber und die menschgewordene Liebe Gottes in Jesus — den Menschen nicht mehr erreicht. Wenn also taub und toben — das Toben des Menschen im Wahnsinn, in der inneren „Unerfülltheit" des Lebens, wider die „chinesischen Mauern" der individuellen Existenz —, wenn diese zwei Wörter etymologisch miteinander verwandt sind, so hat das einen tiefen Sinn und zeugt für den Tiefsinn der Sprache.

Digitized by Google

Die Vernunft, die im Worte lebt wie das Auge im Licht und das Ohr im Schall und Klang, hat es mit dem „lebendigen Wort" zu tun; der Verstand jedoch, den auch das Tier hat und selbst der „vernunftlos" gewordene Wahnsinnige oft noch zeigt, nur mehr mit „toten Wörtern". Das lebendige Wort ist ein Wort, das ein Satz und die „Setzung" des geistigen Lebens ist. Das tote Wort ist zu einem „konventionellen" Begriffszeichen erstarrt und als solches — einer Sache der Uebereinkunft — versteht es der Verstand und bedient sich seiner. Er sieht in den „Worten" nur die „Wörter", er erfindet selbst Wörter und am Ende gar eine ganze Sprache. Er ist immer geneigt, mit dem Wort wie mit einer mathematischen Formel — diesem diametralen Gegensatz des Wortes — zu operieren. Es ist charakteristisch für den Geist oder vielmehr Ungeist der „modernen" Wissenschaft, daß ihr der Einfall, eine künstliche Weltsprache zu erfinden, so außerordentlich sympathisch ist. Es läßt sie natürlich ganz kalt, daß in diesem totgebornen Produkt des Verstandes kein Dichter möglich wäre und aber auch kein Mensch — was noch viel schwerer wiegt — beten könnte; denn einer, der in einer solchen Sprache aufwüchse und reden, oder doch wenigstens vom Kindesalter an schon sie reden lernte, hätte *eo ipso* nie beten gelernt. Man hoffe von ihr auch nicht, was die gottlos begeisterten Wissenschafts- und Humanitätsapostel von ihr hoffen: daß sie zu einer alle Nationen der Erde umfassenden Vereinigung der Menschen führen werde. Im Gegenteil — ihre allgemeine Annahme endete wie der babylonische Turmbau mit einer Sprach- und Geistesverwirrung, in der keiner den andern mehr verstünde. Es gibt ja ein Wort, das bestimmt ist, die Menschen geistig zu einigen. Das ist das „Wort Gottes", das Wort, das das Gebot der Liebe ausspricht. Und gewiß ist es, daß das Wesentliche des Evangeliums in alle Sprachen übersetzt und in allen verstanden werden kann. Im Gegensatz zum „Wort des Dichters", das niemals restlos aus seiner in eine andere Sprache übertragen werden kann, weil es niemals wie das religiöse Wort zu seinem Ursprung in Gott zurückkehrt; weil in ihm hinter der „chinesischen Mauer" der Icheinsamkeit — die die einzelnen Menschen trennt wie die chinesische Mauer der „Kulturen" die Völker — vom Geist nur geträumt wird.

*

Digitized by Google

Dem so grimmig ernst gemeinten, für den tiefer in das Wesen des Wortes Blickenden aber immer etwas komisch anmutenden Versuch der Weltsprachenerfindung könnte man den „Dilettantismus" der Wort- und Sprachschöpfung in der Onomatopöie gegenüberstellen. Ist es den Sprachforschern bisher wirklich niemals aufgefallen, daß ihr ein dilettantischer und spielerischer Zug anhaftet? Ein glücklicher Gedanke war es gerade nicht, in ihr den Anfang des Wortes und den Ursprung der Sprache zu suchen. Die „primitive Beziehung zwischen dem Laut und der in ihm ausgedrückten Vorstellung" läßt sich wohl nur in ganz vereinzelten Fällen ahnen und da stellt sich die Wurzel des Lautes, der zum Wort wird, als etwas gleichsam physiologisch Bedingtes und Vorgeschriebenes nämlich auch in ihrer „sinnverleihenden" Bedeutung heraus; hie und da noch erkennbar in Wörtern, bei deren Bildung das *m*, *t*, *r*, *l*, vielleicht auch *w* und *n*, und auch das *p* oder f*) eine ursprüngliche Rolle spielt. Onomatopoetisch war diese primitive Beziehung gewiß nicht, eher interjektionaler Natur. Wenn aber die Onomatopoetika unserer Sprache sich als durchwegs jüngere Wörter erweisen, muß man deshalb nicht wie Hellpach annehmen, daß derartige Bildungen erst auf sehr hohen Stufen der sprachlichen Entwicklung, und nur in poetisch ästhetischer Absicht, geschaffen worden wären. Onomatopoetische Wörter wurden vielleicht seit jeher und immer wieder aufs neue gebildet. Wenn sie sich aber im Bestand der Sprache nur für kurze Zeit behaupten konnten — so daß also die in älteren Sprachperioden entstandenen längst wieder verloren gegangen sind —, so hat man den Grund wohl darin zu suchen, daß dem, was zu ihrer Bildung treibt,

*) In dieser Hinsicht ist die Etymologie von faul ungewöhnlich interessant und lehrreich: germ. Wurzel *fu* in altnord. *fuenn* = verfault, idg. *pu* = faulen, stinken in gr. *pyon*, lat. *pus* = Eiter, lat. *puteo* = stinken, *puter* = verwest, faul, lit. *puti* = faulen, *pulei* = Eiter. Die Bildung des *p* = *f* Lautes scheint ursprünglich eine auch „physiologisch" nicht ganz unverständliche, obgleich nicht sehr erfolgreiche Abwehrgebärde als Reaktion auf Erlebnisse des Geruchsinnes gewesen zu sein (siehe auch *pfui* und das französische *fidonc)* und diese aber wieder spielten auch im Sexualleben eine Rolle, was es begreiflich macht, wenn nach Kluge mehrere germanische Dialekte aus der Wurzel *fu* ein Nomen mit der Bedeutung *cunnus* bildeten (vergleiche das altnord. Schimpfwort *fudh-hundr* und das erst nhd. Hundsfott = eigentlich *cunnus canis)*.

Digitized by Google

selbst beim Dichter in poetisch ästhetischer Absicht, nicht die ursprüngliche wortschöpferische und darum worterhaltende Kraft innewohnt. Nachahmung, abgesehen von der praktisch zweckmäßigen Nachahmung beim Lernen, beruht immer auf einem psychischen Unterliegen einem Eindruck gegenüber; selbst dann, wenn sie sich als Verhöhnung und Verspottung gibt, wo sie eben dieses Unterliegen nur maskiert und als sein Gegenteil ausgibt. Die schöpferische Namengebung jedoch begreift psychisch das Ueber-dem-Eindruck-Stehen in sich, ein Herrsein seiner Erlebnisse, den Sieg des „Geistes" über die „Natur". Daher geht, was sie hervorbringt, im Leben der Sprache niemals ganz verloren. Die Onomatopöie setzt die Natur, das Wort aber den Geist voraus. In jener kommt der Mensch von der Natur nicht los. Dieses führt ihn zu seinem Ursprung im Geist zurück.

*

Das ist der letzte Sinn der menschlichen Sprache überhaupt und auch der Vernunft, ihres geistigen Organs: daß sie das Wort Gottes in sich aufnimmt. Ohne das „Entgegenkommen Gottes" aber wäre ihr das nicht möglich. Jedoch — nicht nur „Hörer", sondern auch „Täter" des Wortes, des Worts der göttlichen Liebe sei der Mensch.

Digitized by Google

8.

Als der Mensch im Anfange seiner Zeit das erste Wort als Wort und nicht nur als Schall hörte; als er selber sein erstes Wort sprach — da ging ihm das Licht seiner inneren Welt auf und das Geheimnis seines Lebens wurde ihm offenbar. Es muß aber dann einen Augenblick gegeben haben, wo jenes Licht sich wieder verdunkelte und jenes Geheimnis vor dem Menschen sich verschloß, und das war der Augenblick des Abfalls von Gott. Da nun begann der Mensch, am Geheimnis seines Lebens vorbeilebend, seinen Traum vom Geist zu träumen, aus dem er erst durch Jesus — *qui est venu ôter les figures pour mettre la vérité,* wie es bei Pascal heißt — wieder aufgeweckt werden sollte zur Wirklichkeit seines geistigen Lebens. Was jedoch stellte sich da heraus? Daß die Menschheit von ihrem Traum ja gar nicht lassen will; daß sie ihn, die Menschwerdung Gottes selbst in ihn aufnehmend, zwei Jahrtausende lang weiterträumte, mit schlechtem Gewissen, das immer wieder zum Aufwachen hindrängte, bis sie endlich, ganz gottlos geworden, ihren Traum selber nicht mehr glaubend und zur bewußten Phrase und Lüge machend, in fürchterlicher Weise wirklich erwachte aus ihm — aber nicht zur Realität des geistigen Lebens.

Vom Augenblick des Abfalls von Gott an mußte der Mensch die Sprache neu lernen, indem er sich das Wort — in der dunklen Erinnerung an jenes erste, das von Gott war und durch das Gott ihn geschaffen hatte — neu erschuf. Nicht die Konzeption und Kontemplation der Idee, wie Platon meinte, sondern die Wortschöpfung war des Menschen wahre *anamnesis* seines Ursprungs im Geist, in Gott.

Das Urwort der Sprache muß ein Verbum und Personalpronomen in einem gewesen sein. „Hebel aller Wörter", sagt Jakob Grimm in seiner Vorlesung über den Ursprung der Sprache, „scheinen Pronomina und Verba; das Pronomen ist nicht bloß, wie sein Name könnte glauben machen, Vertreter des Nomens, sondern geradezu Beginn und Anfang alles Nomens." Im Anfang der Sprache aber war der „Satz" — das „Wort", dessen Plural

Digitized by Google

Worte lautet; wie ja auch die Sprachwissenschaft für die von ihr nicht in lautlichem, sondern psychologischem Sinne verstandene „Präexistenz des Satzes vor dem Wort" — Wort, dessen Plural Wörter ist — eintritt. So muß also dieses Urwort ein Satz gewesen sein, ein Satz in der „ersten Person" — aus einem Wehschrei hervorgegangen. Der Mensch wird noch immer mit einem Wehschrei geboren und ein Wehschrei war auch sein erstes Wort nach seinem Abfall von Gott.

Physisch genommen ist das Wort der durch die Sprachwerkzeuge, die er passiert, geformte und hörbar gewordene Luftstrom, ein Atemzug und Hauch, ein Windstoß aus der Lunge heraus, dem Blasbalg des Körpers. Nichts anderes ist auch der Wehschrei, der zwar noch kein Wort, sondern eine bloße, beim Menschen oft schon „artikulierte" Interjektion ist. Das im Schmerz aufschreiende Wesen, sein Leben direkt oder indirekt bedroht fühlend, gibt gerade durch seinen Aufschrei — diesen starken, hörbar gewordenen Atemstoß, durch den es sich gleichsam in der als Schmerz erlebten Bedrohung seines Lebens eine Erleichterung schafft — ein „Lebenszeichen" von sich.

Das Urwort der Sprache war ein Satz in der „ersten Person". Am Anfang der Sprache — jedoch nicht in der Göttlichkeit des Wortes, das, in den Menschen hineingelegt und ihn und die Geistigkeit seines Lebens schaffend, die Sprache überhaupt erst möglich machte; vielmehr in der Menschlichkeit ihres Ursprungs und Werdens nach dem Abfall des Menschen von Gott —, am Anfang der Sprache stand das aus einem Wehschrei hervorgegangene Ich. Im Jadschurveda heißt es — nach Jakob Grimm zitiert —, das ursprüngliche Wesen spreche „ich bin ich" und der Mensch, wenn er angerufen werde, antworte „ich bin es". Dieses Ich, indem es aus dem Wehschrei zum Wort wurde und in diesem seine eigene Existenz behauptete und zur Aussprache brachte, sprach, freilich nicht in ruhiger Erkenntnis, sondern leidenschaftlicher Erregtheit: Ich bin und leide. Das war der Sinn des Urwortes.*) Im Leiden seiner von Gott abgefallenen Existenz wurde der Mensch seiner selbst sich bewußt und besann sich aber auch

*) Man vergleiche auch Faulmann *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* über das Wort ich: zu ahd. *jehan* = sagen, dieses vielleicht verwandt mit *quec;* daher ich „ich bin" bedeuten konnte.

Digitized by Google

der Tatsache, daß er das „Wort habe", und so wurde er zum sprechenden Wesen. Das Geistige in ihm, das seiner selbst sich bewußt werdende Ich, suchte das Du und so wurde es zum Wort.

Vielleicht sogar ist es in seinem „akustischen Material" noch wahrnehmbar, daß das Wort Ich *(ego)* im Wehschrei wurzelt. Klingt nicht in seiner Sanskritform *aham* — diesem vollen Brustton im Geleit eines Kehlhauchs, wie sie Jakob Grimm beschreibt — etwas von einer Schmerzesinterjektion nach? Diese hat an und für sich vokalischen oder halbvokalischen Charakter (ah, au, *ai, oi, vae*). Die Konsonantierung vokalischer Urlaute — gleichgültig, auf was für einer anatomischen Grundlage und als was für ein physiologischer Vorgang sie erfolgt — ist nichts anderes als jene Formung und Gliederung des aus der Lunge herausgestoßenen, die Stimmbänder bewegenden und darum hörbar werdenden Luftstroms, durch die erst die lautliche Bildung eines Wortes möglich wird. Jakob Grimm bezweifelt es, daß es aus einem bloßen Vokal gebildete Wortwurzeln gegeben habe. Diese Konsonantierung wäre aber wohl gar nicht erfolgt, wenn nicht der Mensch im Bewußtwerden seiner selbst die geistige Tatsache, daß er das „Wort habe", in sich vorgefunden hätte. Wie ja auch die kleinen Kinder, bevor sie noch reden können, auf ihre Laut- und Silbenbildungs-, gleichsam Sprechvorübungen — Artikulation einzelner Laute für sich und auch Konsonantierung irgend eines vokalischen Lautes — gewiß nur deshalb von selbst verfallen, weil das „Wort" und der „Drang zur Sprache" in sie hineingelegt ist. Sie würden ja ohne diese geistige Voraussetzung der Sprache in ihnen ebensowenig wie das Tier sprechen lernen. Bei diesen wird man niemals derartige Lautbildungsübungen, dieses das Sprechen vorbereitende Spielen mit den Elementen der Sprache, beobachten; denn in ihnen ist ja auch nichts, das wie im Kinde zur Sprache hindrängte und aber auch keineswegs, eben weil es, aus dem „Worthaben" entspringend, geistigen Ursprungs ist, als Aeußerung eines bloßen Instinkts, der das Individuum das zur Selbsterhaltung und Erhaltung der Gattung Zweckmäßige unbewußt tun heißt, aufgefaßt werden darf.

Die Artikulation und Konsonantierung setzt eine Bewußtheit voraus, die innerhalb des tierischen Bewußtseins schlechthin

Digitized by Google

unmöglich ist. Sie ist im Urzustand der Sprache, wie jetzt, tatsächlich nichts anderes als eine bewußte Handlung, durch die eben der Mensch zum sprechenden Wesen wird, die das „Wort" in ihm voraussetzt und auf jenem geistigen Akt beruht, der die Interjektion zum Wort macht. Das ist auch die Auffassung Humboldts, der gewiß dem Wesen der Sprache näher stand als unsre modernen auf die Evolutionstheorie eingeschwornen Sprachpsychologen, die es nicht verstehen wollen, daß das Geistige nicht in der Natur und aus ihr sich „entwickelt", sondern im Menschen — und deswegen eben, weil es in ihn hineingelegt ist — zum „Durchbruch" kommt. „Die Artikulation der Töne", sagt Humboldt, „der ungeheure Unterschied zwischen der Stummheit des Tieres und der menschlichen Rede läßt sich nicht physisch erklären. Nur die Stärke des Selbstbewußtseins nötigt der körperlichen Natur die scharfe Teilung und Begrenzung der Laute ab, die wir Artikulation nennen". Nun ist aber eben das Selbstbewußtsein des Menschen identisch damit, daß er das „Wort hat", und also mit der in der Geistigkeit seines Wesens gegebenen Möglichkeit der „Aussage" des Satzes „Ich bin", und darum auch der geistige Grund des dem Menschen innewohnenden „Drangs zur Sprache".

Jene Konsonantierung des an sich vokalischen Wehschreis durch das Eintreten des Kehllautes in den sich hörbar machenden Atemstoß, durch die aus der Schmerzesinterjektion das Wort Ich gebildet wurde, nimmt sich aus wie das Ansetzen des Luftstroms in der Kehle zu einem verstärkten Stoß, zum Sprung gleichsam; wie ja auch sonst in Aus- und Anrufen, z. B. hurra, hallo, oha u. a. der Kehllaut eine ähnliche Rolle zu spielen berufen scheint.

Wehschrei und Wort — und also auch das aus jenem hervorgegangene „Urwort" — haben physiologisch gemeinsam, daß sie ein Atemzug sind: *atmos*, im Sanskrit *âtman* (Hauch), also jenes Wort, das in der indischen Philosophie die Rolle des Ichprinzips spielt. Man ist ja längst darauf aufmerksam, daß die Ausdrücke für Atem (*pneuma, pnein* = hauchen, atmen) in den verschiedenen Sprachen als Begriffe für Geist, Leben ihre spezielle Anwendung fanden; Geist aber und Leben ist vor allem auch im

Digitized by Google

Wort: Atem selbst, ahd. *âtum* = Atem, Geist, *wihô âtum* = der heilige Geist; im Mhd. noch *der heilege âtem.**)

Daß der Wehschrei — eine Interjektion, die der Mensch ja mit dem sprachlosen Tier gemein hat — zum Wort wurde, das war eine Tat des Geistes im Menschen. Das Wort ist etwas, das sich zwischen dem Ich und dem Du, zwischen dem „Sichaussprechenden" und dem „Anzusprechenden" und „Angesprochenen" zuträgt. Es ist dasjenige, was ein Verhältnis zwischen dem Ich und Du, zwischen der ersten und zweiten Person der Grammatik herstellt. Der „Satz" des Urwortes, in dem das Ich sich selbst aussprach, sich selbst, seine Existenz also durch die geistige Tat des Wortes behauptete und „objektiv" machte und zum Bewußtsein brachte; er begriff zugleich auch in sich die „Setzung" jenes Verhältnisses zum Du. Das Urwort war ein „Satz" und dieser Satz war die „Setzung" des geistigen Lebens. Das Wort aber ist von Gott und nur er vermag das geistige Leben im Menschen zu „setzen". Das heißt also: Das „Ich bin" des Urwortes bedeutete nicht die „Selbstsetzung" des Ichs, denn es hatte das Du, Gott zur Voraussetzung. Die Tatsache der Personalität in der Existenz des Menschen, das Selbstbewußtsein — die identisch damit ist, daß er das „Wort hat", daß er ein sprechendes und anzusprechendes Wesen ist —, ist eine Tatsache des Geistes, aber keine der Natur und darum läßt sie sich naturwis-

---

*) Hieher gehört auch die Etymologie des Wortes ahnden = strafend rächen: ahd. *antôn, andôn* = zornig sein, mhd. *ande* = Kränkung; zum dialektischen *ant tuen* gibt Tetzners kleines deutsches Wörterbuch als Sinnerklärung an: was ich unbewußt besessen und nun verloren habe, erregt meinen Schmerz (man denke an die Situation und den Sinn des „Urwortes"); im Altnordischen bedeutet das etymologisch in diese Reihe gehörende *ande* Atem, Geist, das *fem. ond* Atem, Seele. Die idg. Wurzel aller dieser Wörter ist *an* = hauchen (im got. *usanan* = aushauchen, sterben); dazu gehört aber auch lat. *animus* und *anima* = Hauch, Seele, Leben und das gr. *ánemos* = Wind: das Wort, als physisches Phänomen, ist Schall, Hören beruht in physikalisch-physiologischer Hinsicht auf dem Wehen der Luft in der Form der Schallwellen, wir hören immer „Wind", Schall ist hörbar gewordener Wind und die Klangkörper der Musik sind entweder Winderzeuger oder Windformer. Es ist gewiß bemerkenswert, daß die Wörter *anima* und *animus* ebenso wie *ánemos* zur Etymologie des Wortes Mensch, mit dem sie entfernt verwandt sind, hinüberleiten.

Digitized by Google

senschaftlich ebensowenig wie das Wesen des Worts und die Sprache erklären.

Einmal wird Gott die Schöpfung der Welt, des Himmels und der Erde zurücknehmen, aber nicht die des Menschen in der Geistigkeit seiner Existenz und nicht das Wort. Das Urwort der Sprache hat eine ewige Bedeutung, es spricht ein ewiges Sein und Leben aus. Und an der Entscheidung des Menschen in der Zeitlichkeit seines Lebens liegt es, ob der Satz „Ich bin" auch für alle Ewigkeit den Sinn eines Wehschreis hat oder nicht.

Digitized by Google

9.

Zwar ist das Ich keineswegs eine bloße grammatikalische Fiktion, wie die meinen, die mit dieser Auffassung das Ich und die Aussage des Selbstbewußtseins und im Zusammenhang damit den Willen und seine Freiheit endgültig abgetan wähnen; aber eines ist richtig: durch die Sprache erst, durch das Wort, das eine Tatsache des Geistes ist, ist das Ich — „objektiv" — gegeben. Nicht dem Bewußtsein an und für sich liegt es zugrunde — denn dann hätte auch das Tier, das ja auch Bewußtsein hat, ein Ich —, sondern dem Bewußt-Sein. Dieser in der Sprache gerade nur durch die Accentuierung hervorgehobene Unterschied und Gegensatz des immer objektiv, nämlich gegenständlich bestimmten Bewußtseins und des subjektiv sich selbst bestimmenden Bewußt-Seins kommt auch darin zum Ausdruck, daß man von einem Lebewesen wohl Bewußtsein als „Bewußtsein-Haben" von irgend etwas, irgend einem Gegenstande; nicht aber — der Tonfall sagt auch hier wieder alles — „Bewußt-Sein-Haben" (ungeheuerliche Wortbildung, gegen die das Sprachgefühl sich sträubt) aussagen kann. So wenig Bewußtsein aus dem „Sein" schlechthin — werde dieses nun als Materie, Substanz, Energie oder was immer gedacht —, Bewußtsein aus dem vegetativen Moment im Lebensprozeß sich „entwickelt" hat — wer vermöchte es sich auch nur auszudenken, wie dies, zufällig oder notwendig, hätte geschehen können? — ebensowenig hat sich das Bewußt-Sein, das das Ich impliziert und im „Worthaben" die Möglichkeit der Sprache, aus dem Bewußtsein schlechthin entwickelt. Auch beim Kinde nicht; denn wenn dieses eines Tages auf einmal „Ich" sagen kann, so handelt es sich da nicht um ein „Entwicklungsergebnis", sondern den „Durchbruch" des Geistes, auf den man beim Tier, und nähme man sich auch Jahrmillionen Zeit, vergebens warten wird.*)

*) Doch lebt auch das Kind, obgleich es das „Wort hat" und darum sprechen und Ich sagen kann, noch immer nicht ein eigentliches geistiges Leben. Das ist gleichsam noch in Gott geborgen. Es läßt sich der Punkt, wo der „Geist" in das natürliche Leben eingreift, genau angeben. Er liegt dort, wo die „Intervention des Bewußtseins" im Ablauf des Lebensprozesses die Forderung nach einem „Sinn des Lebens" erhebt, die Frage nach ihm aufwirft. Doch zeugt auch das noch nicht für das eigentliche und wahre geistige Leben.

Digitized by Google

Bewußtsein überhaupt, Menschen und Tieren gemeinsam, ist Leben, das ein Erleben der Welt in sich begreift. Nicht mit Unrecht mag man die Frage aufwerfen, ob ein Individuum, das Bewußtsein hat, dadurch nichts anderes sei als ein „Zuschauer" beim Ablauf seines Lebensprozesses und auch des Weltgeschehens, in das seine Existenz eingebettet und verflochten erscheint; ob nicht vielmehr die Tatsache des Bewußtseins — selbst beim Tier schon und wieviel mehr nicht beim Menschen? — die Aufforderung zum „Mittun" impliziere, eine Manifestation der „Freiheit" also sei. Ferner hat jedenfalls auch das Tier wie der Mensch ein besonderes Erlebnis an seinesgleichen, das sich innerhalb seines Welterlebens deutlich abhebt und in ihm nicht restlos aufgeht. Das Eigentümliche dieses Erlebnisses ist nun, daß das Tier seinesgleichen nur, solange dieses lebt, nicht aber mehr, wenn es tot ist, erlebt; denn es weiß überhaupt nichts vom Sterben. Der Mensch jedoch, der ein Wissen vom Tod hat, wozu Geist gehört, erlebt auch im Toten noch seinesgleichen und sieht in ihm das Ehemals-Lebendige und ehrt es. Beim Menschen ist das Welterlebnis die Sphäre der „Extension", sein vom Geist, der im Tier nicht ist, hervorgerufenes Erlebnis am Menschen aber die der „Intension" des Bewußtseins. In diesem Erlebnis wird seine Geistigkeit ethisch gerichtet. Denn in ihm sucht das Ich insgeheim immer sein Du, stößt jedoch meistens auf nichts anderes, freilich durch seine in einem tieferen Sinne zu verstehende Schuld, als ein sich verschließendes Ich und daraus eben — indem es sich dabei seiner eigenen „Icheinsamkeit" bewußt wird — ergeben sich die Probleme der Ethik.

Im Ich wirkt eine Tendenz zur Zerstreuung und zum Sichselbstverlieren, solange es sein Du nicht gefunden hat. Die Sphäre, in die hinein es sich zerstreut und verliert, ist die „Welt". Das Welterlebnis des Menschen ist eigentlich ebenso wie das des Tieres „ichlos", selbst im Schönheitserlebnis, in welchem es sich ins Geistige und dadurch beim Genie zur Weltanschauung steigert; denn da „ruht" das Ich und „träumt" in geistiger Verborgenheit und kommt nicht zum Vorschein, weil es nicht in ein Verhältnis zum Du tritt, es gar nicht sucht. Im Ich aber, das einmal sein wahres Du gefunden hat, und darin sich selbst, in ihm hat, allem Sichzerstreuen und Sichverlieren

Digitized by Google

entgegenwirkend, eine Konzentration stattgefunden, in der ihm die ganze Welt nichts mehr anzuhaben vermag.

Durch sein Erleben der Welt wird der Mensch niemals auf die „Krankheit seines Geistes" aufmerksam: mit der er schon geboren wird; denn es gibt keine unmittelbare Gesundheit des Geistes, wie es in einem Buch von Kierkegaard heißt. Erst in seinem Erlebnis am Menschen kann er sie wahrnehmen, da erst kommt Bewußtsein „in ihn selbst" hinein — im Erleben der Welt ist das Geistige in ihm gleichsam immer „außer sich" —; da erst wird sein Bewußtsein zum „Bewußt-Sein". Er wird sich des Geistigen in ihm bewußt und damit beginnt sein Ringen um ein geistiges Leben.

Bewußtsein an und für sich nicht unmittelbar, jedoch Bewußt-Sein begreift in sich Leiden, einerseits Leiden an der Erdgebundenheit der Existenz — ein Leiden, das das Tier gewiß nie erfährt —, andererseits am Erlebnis am Menschen. In beiden Fällen aber handelt es sich um das Leiden des Ichs in seiner Icheinsamkeit, gegen das die Schutzmaßregel der ästhetischen Distanzierung der Leidensursache ergriffen wird. Diese Distanzierung wirkt immer entlastend auf das Gemüt, ist aber nicht imstande, die Erdgebundenheit zu überwinden und das Verhältnis des Menschen zum Menschen so zu gestalten, daß in ihm das Ich nicht mehr litte. Nicht nur im Geist des Dichters, auch in dem des Philosophen und Metaphysikers vollzieht sich die Setzung der ästhetischen Distanz zum Leiden, durch die die Last der „Lebensproblematizität" erträglich wird. Sie macht überhaupt den „Traum vom Geist", der immer die „Objektivierung" des an sich „subjektiven" Lebensproblems bedeutet, erst möglich. In der ästhetischen Distanz objektiviert sich die Problematizität des Lebens zur „Tragik". Das Tragische aber beruht — wie das Schicksal — auf einem Perspektivenfehler, den schon die ethische Besonnenheit mit ihrer Betonung des Subjektiven korrigiert. Schicksal und Tragik sind natürlich nicht schlechthin dasselbe. Ein Schicksal zu haben kann der Mensch von sich selber behaupten, obgleich er selbstverständlich hierin irrt. Das Tragische kann nur „objektiv" konstatiert werden. Wenn einer es „subjektiv", von seinem eigenen Leben und „Schicksal" nämlich behauptete, dann irrte er nicht nur, sondern

Digitized by Google

wäre das direkte Gegenteil von tragisch, komisch. Ist nun aber im „Träumen" — und wenn es auch der objektive Traum des Genies vom Geiste ist — wirklich Bewußt-S e i n möglich? Ist volles Bewußt-S e i n nicht erwacht sein aus allem Träumen, auch dem Träumen vom Geist? Dann aber gibt es keine ästhetische Distanz mehr zur Erdgebundenheit des Existierens, zum Leiden am Menschen, keine dichterische und keine philosophische Entlastung des Gemüts: der Geist ist sich seines Krankseins in diesem Leiden bewußt geworden, der Mensch nimmt das Problem des Lebens, auf dessen „Objektivierung" verzichtend, in seiner ganzen Schwere und Furchtbarkeit, er nimmt sein Kreuz auf sich, wie es das Evangelium von ihm fordert. Er weiß nichts von einer ästhetischen Entlastung seines Gemüts und will von ihr nichts wissen.

Auch dem genialsten Bewußtsein gelingt die Objektivierung des Lebensproblems nicht restlos, weil ja die Problematizität des Lebens in dessen Subjektivität liegt. Käme diese zum absoluten Verschwinden, dann wäre nicht nur die Problematizität des Lebens, sondern dieses selbst verschwunden. Absolute Objektivierung wäre so viel wie Geist ohne Leben, also — der Tod des Geistes. Weil die Objektivierung des Lebensproblems dem Genie, ihm wahrlich zum Heil, niemals restlos gelingt, darum besteht auch für diesen tiefen Träumer vom Geist die Möglichkeit zu erwachen — nicht zur totalen geistigen Verlorenheit, sondern zur Rettung im Geist des Christentums. Nur hat eben das Christentum eines Genies gar nichts mit dessen Genialität zu tun. Es steigert nicht diese und wird auch nicht durch sie gefördert. Tut das Genie, was es als Christ zu tun hat, nimmt es die „Objektivierung" zurück, dann hat es ja aufgehört, ein Genie zu sein. Dann steht es vor Gott und da ist kein Mensch ein Genie.

Es versteht sich ganz von selbst, daß der Mensch nur durch seine „Lebensauffassung", ethisch also — wie er sie in der inneren Konfrontation seiner eigenen Existenz mit der Tatsache des Lebens und Wortes Jesu gewinnt und die sich in seinem Erlebnis am Menschen erprobt —, zu einem positiven Verhältnis zu Gott gelangen kann; niemals aber ästhetisch durch sein Erleben der Welt, auch nicht in dessen Vergeistigung im Schönheitserlebnis, niemals durch seine „Weltanschauung". Wir

Digitized by Google

müssen einmal der Erde zurückgeben, was der Erde gehört, nicht nur unseren Körper, sondern auch unser „Vorstellungsleben", das sich ja von nichts anderem „nährt" als unserem Welterlebnis, wenn wir auch oft meinen mögen, durch es vor allem erhöben wir uns über die Erdgebundenheit unserer Existenz. Wohl wagt sich in ihm der Mensch auch an das „Unendliche", wie aber will er dieses mit „endlichen" Mitteln erfassen? Nicht im Vorstellungsleben haben wir die Geistigkeit unseres Lebens — in seiner Sphäre träumen wir nur vom Geist. Der Tod löscht das Bewußtsein von der Welt — und wenn es das „genialste" wäre — für immer aus, läßt aber das von Gott, das in jeden Menschen hineingelegt ist, erst vollends zum Durchbruch kommen. Der Mensch nimmt nichts anderes aus diesem Leben in die Ewigkeit mit hinüber, als was er aus dem Verhältnis seines Ichs zum Du, in dem sein geistiges Leben besteht, in diesem Leben gemacht hat. Durch den Tod wird das „festgelegt" — für alle Ewigkeit. Durch das „Wort" existiert das Ich im Menschen im Verhältnis zum Du. Himmel und Erde, heißt es im Evangelium, werden vergehen, aber das Wort wird nicht vergehen — das Wort und die Liebe. Im Wort ist die Liebe, aber auch das Gericht. Das Wort ist das Licht unseres Lebens und das wahre Licht dieser Welt und in ihm ist die Forderung des Glaubens. Wer an das Wort glaubt, wird nicht gerichtet; wer aber nicht glaubt, ist schon gerichtet, weil er nicht an den Namen des eingebornen Sohns Gottes glaubt. Das aber ist das Gericht, daß das Licht in die Welt kam, und es liebten die Menschen die Finsternis mehr als das Licht (Joh. 3, 18; 19). In der Liebe ist das Erbarmen und die Vergebung unsrer Sünde. Wer aber ohne sie und ohne den Glauben aus diesem Leben hinübergeht in die Ewigkeit, für den wird das Wort zum ewigen Gericht.

Das Tier, in einer Art Schlummerzustand hindämmernd vielleicht auch die Pflanze, hat Bewußtsein. Man kann aber nicht von ihm ein Bewußt-Sein behaupten. Es „ist" — d. h. lebt — eben nicht bewußt. Es hat zwar Bewußtsein und in diesem ein Erleben der Welt, aber keines, in strengem Sinne, zu sein. Es kann niemals seiner selbst und seiner Existenz sich bewußt werden, auch im Leiden seines Lebens nicht, wie dies beim Men-

Digitized by Google

schen der Fall ist. Es hat Bewußtsein, aber keine Sprache, sondern nur „ichlose" Interjektionen. Sprache setzt einerseits das Ich — als die geistige Möglichkeit, sprechende Person zu sein und das „Wort zu ergreifen", sich auszusprechen und seine Existenz in dem Satze „Ich bin" zu behaupten —, damit aber andrerseits zugleich das Bewußtsein des Geistigen im andern in Hinsicht auf dessen „Ansprechbarkeit" voraus. Das Tier hat Bewußtsein, das nichts anderes in sich begreift als ein Welterlebnis, weshalb es nicht „unsterblich" sein kann wie der Mensch; das an und für sich kein Ich impliziert und sich darum auch nicht zu einem Bewußtsein im andern, zum Du, in ein Verhältnis setzen kann. Bewußtsein vom Bewußtsein im andern, das ohne Bewußt-Sein gar nicht möglich wäre, ist auch die Voraussetzung, „objektiv", d. h. mit der Gültigkeit für die andern zu denken; die Basis alles objektiven Erkennens, des wissenschaftlichen und mathematischen Denkens, das, so dulos und ichlos und objektiv auch es sich geben mag, doch das Ich, freilich das dulose *Moi* des Pascal, zur Voraussetzung im Menschen hat. Die Wissenschaft setzt, muß man sagen, in ihrer Icheinsamkeit an die Stelle der das Verhältnis des Ichs zum Du schaffenden und ausdrückenden Liebe die objektive Gültigkeit des Denkens als Band zwischen Mensch und Mensch.

Man kann, wenn man vom Ich redet, zwischen dem „psychologisch" gerade noch bestimmbaren und dem geistig bestimmten und sich bestimmenden Ich unterscheiden. Jenes ist das in sich selbst befangen bleibende, relativ „dulose" Ich; das Ich des Individuums in seinem Verhältnis zur Welt, deren Dem-Individuum-Gegebensein ihr Erlebtwerden von diesem zur Voraussetzung hat — also das „Subjekt" des Welterlebens und der Weltanschauung im Menschen —, das Ich im Verhältnis zu seinem Existieren in der Welt. Das geistig bestimmende und geistig sich bestimmende Ich aber ist jenes, das in seiner Beziehung zu etwas Geistigem außer ihm, zum Du existiert und sich dieser Beziehung, worin eben sein Geistigsichbestimmen zum Ausdruck kommt, bewußt ist. Man muß sich nur immer den für die richtige Auffassung des Ichs entscheidenden Umstand vor Augen halten, daß die stets nur relativ zu nehmende Dulosigkeit des Ichs, sein In-sich-selbst-Befangensein, seine Icheinsamkeit — seine

Digitized by Google

„psychologische" Bestimmbarkeit also — nicht das Primäre seines Wesens ist, aus dem die Beziehung zum Du etwa erst sich entwickelt hätte; daß sie vielmehr in der Abschließung des Ichs vom Du erst gegeben ist. Man wird das Wesen des Menschen niemals verstehen, wenn man diesen so überaus wichtigen Umstand außeracht läßt. Menschsein heißt von allem Anfang an und vom Grund seiner Existenz aus in Beziehung zum Geist existieren, zum Geist außer ihm und das ist Gott.

Durch jenen Akt der Abschließung des niemals psychologisch, sondern immer nur pneumatologisch zu erfassenden Geistigen im Menschen, des Ichs, vom Du wurde erst die Sphäre des „Psychischen" geschaffen. In der durch ihn herbeigeführten Ichsamkeit wird das Geistige im Menschen psychologisch faßbar, wird der Mensch zum „Objekt der Psychologie".

Psyche ist die — Geistigkeit aber schon voraussetzende — Bezogenheit der „Natur" und des Natürlichen auf sich selbst, *Pneuma* das Geistige im Menschen in seiner Bezogenheit auf Gott. Jene ist immer auf dem Wege, sich in der „Unendlichkeit des Vielen" — und das ist die Welt — zu verlieren. Dieses aber findet sich in der „Unendlichkeit des Einen", in Gott. *Pneuma* ist das Ewige im Menschen und in der Zeitlichkeit des Daseins gewissermaßen das Prinzip der Antizipation der Ewigkeit. Was der Mensch in der Zeitlichkeit des Lebens aus der Geistigkeit seiner Existenz macht, für oder wider sie sich entscheidend, wird festgelegt für die Ewigkeit. Das *Pneuma* ist es auch, wodurch das Bewußtsein des Vergangenen erzeugt, das Vergangene zur wirklichen „Vergangenheit" gemacht wird; also dasjenige, was die Geschichte konstituiert, im Bedürfnis des Menschen jedoch, „historisch" zu werden, das nicht nur die großen Staatsmänner, sondern auch die Genies haben, bereits wieder in die Irre geht. Alle Erinnerung — Er„innerung" — ist in ihm. In der *Psyche* wirkt das Vergangene unbewußt, für sie gibt es keine „wirkliche" Vergangenheit. Das Vergangene ist immer in ihr gegenwärtig und bestimmt sie. Sie ist jedoch auch das Prinzip der Vorwegnahme der Zukunft und so aber eigentlich — wenn auch im natürlichen Leben unbewußt, als Instinkt wirksam — das innere Prinzip des Lebens überhaupt. Alles Lebendige ist „beseelt". Das ist ja das Geheimnis des Organi-

Digitized by Google

schen — das von der mechanistischen Auffassung des Geschehens, in der allein sich der Verstand wirklich zuhause fühlt und die alles, was geschieht, nur als Wirkung eines vorausgegangenen Geschehens versteht, nicht begriffen werden kann: daß das „Zukünftige auf das Gegenwärtige wirkt". Hunger beispielsweise ist etwas „Physiologisches", Leere des Magens — und dem Verstand erscheint die „Logik der Physis" immer als mechanische Konsequenz im Geschehensablauf. Die Angst zu verhungern aber, die wohl dem Tier fremd ist, ist etwas „Psychologisches" und hat die bewußte — nicht wie im Instinkt unbewußte — Vorwegnahme der Zukunft zur Voraussetzung. Da wird immer, unter der jedoch wieder unbewußten Einwirkung des Vergangenen, das rein physiologische Moment „psychisch unterstrichen" und darin eben liegt die „Logik der Psyche". Die Psychologie aber könnte man die Lehre von der meist hinterlistigen, meist irregehenden, die Realität verkennenden Logik des Ichs in seiner Einsamkeit und Duverschlossenheit nennen. Nichts ist selbstverständlicher, obgleich das von manchen keineswegs begriffen wird, als daß das *Pneuma* über der *Psyche* steht.

Das vor dem Du sich verschließende Ich ist nicht das eigentliche und wahre Ich, sondern, grammatikalisch gesprochen, der *Casus obliquus* des Ichs, das Mein Mir Mich, das *Moi* des Pascal: der Versuch des Menschen, gottlos oder in einem Mißverständnis über das Verhältnis des Menschen zu Gott zu existieren. Der gottlose Mensch also ist es, der zum „Objekt der Psychologie" wird. Derjenige aber, der das rechte Verhältnis zu Gott wieder gewonnen und darin die Existenz seines Ichs, seine Persönlichkeit also, realisiert und gerettet hat, ist psychologisch unfaßbar.

Psychologisch unfaßbar ist auch das Wesen der Sprache. Denn sie ist ja der objektive Ausdruck dafür, daß das Ich im Menschen ein Verhältnis zum Du hat; der Ausdruck für das Dem-Du-Sichaufschließen des eben deswegen psychologisch nicht mehr zu verstehenden Ichs. Nicht dem natürlichen und auch nicht dem psychischen, sondern dem geistigen Leben gehört die Sprache ihrem eigentlichen Wesen nach an und darum ist, genau genommen, Sprachpsychologie überhaupt nicht möglich, und was sich für sie — mit der Prätension, schließlich auch ihren Ursprung und ihre Entwicklung, natürlich aus den tierischen

Digitized by Google

Lautgebärden und Interjektionen, zu erklären — ausgibt, mißversteht das Wesen der Sprache, weil es gar niemals bis zu ihm vordringt.

*

Im Geist des Christentums, der auf das Ich mit Nachdruck aufmerksam machte und so auch dann die Wendung des objektiven Idealismus der heidnischen Antike ins Subjektive herbeiführte — wobei es nicht seine Schuld war, wenn ihn dieser subjektiv gewendete Idealismus wieder gründlichst mißverstand oder gar beiseite schieben wollte; im Geist des Christentums, der die Romantik, dieses Selbstbewußtsein einer Kultur an ihrem Ende, aus dem die „Kulturphilosophie" und schließlich aber auch die Kulturkritik entspringt, außerordentlich vertiefte — in ihm wurzelt auch die „Psychologie"; obgleich andererseits wieder deren geistige Gebärde oft genug die des Angriffs auf alles Christliche und Religiöse überhaupt ist. Man wird vergebens unter den griechischen Denkern und Dichtern nach einem echten und rechten „Psychologen" suchen. Die psychologische Kritik — diejenige, die dem Idealismus noch gefährlicher wird als die Erkenntniskritik, weil sie unmittelbar die Idee in ihrem subjektiven Verwurzeltsein im Wollen und Wünschen aufs Korn nimmt —, sie ist das Gegenstück zum subjektiv gewendeten Idealismus, in dem der Mensch seinen Traum vom Geist unbeirrt weiterträumt und aus dem sie ihn aufrüttelt, freilich nicht zum Erwachen zu den Realitäten des geistigen Lebens. Denn bis zum Geist hin kommt die Psychologie überhaupt niemals. Selbst am Genie noch vergreift sie sich, wenn sie es erklären will. Denn sie kann eben nicht, worin ja das Wesen der Genialität liegt, die Transponierung psychischer, also subjektiv gegebener Lebensmomente in die Sphäre des Objektiven und Aesthetischen — ein Faktum des geistigen Lebens im Menschen, das von der metaphysischen Spekulation mißdeutet und ins Universum „projiziert" wird —, sie kann nicht die „Sublimation" des Trieb- und Affektlebens, wie man sich „psychoanalytisch" ausdrückt, erklären. Was ihr am meisten zu schaffen macht, ist nicht der Mensch, der den Traum vom Geist ursprünglich träumt; sondern der, in dem er mißlingt oder der ihn zur Deckung und Verhüllung seines „Allzumenschlichen" vom Genie übernimmt. Sie

Digitized by Google

hat es immer mit Menschen zu tun, die ein „schlechtes Gewissen" haben und an der „Lüge des Lebens" — nicht am „Leiden am Leben": denn dieses ist ja schon ein psychischer Euphemismus für jene Lüge —, die an der Inkongruenz von Leben und Wort kranken. Und das aber ist wahr: seit dem Leben und Tod Christi, jenes, in dem Leben und Wort absolut eins und die Wahrheit waren, hat die Menschheit, nicht nur das Judentum, ein schlechtes Gewissen in der tiefsten Bedeutung des Wortes und die Lüge einer sich christlich nennenden Kultur fordert wie keine andere Kultur in der Welt zur psychologischen Kritik heraus.

Die Psychologie erforscht die „Motive" des Denkens und Handelns und sucht aus ihnen die Persönlichkeit eines Menschen zu erklären. Das geht aber nicht. Denn jene gehören der Sphäre der „Natur" an, diese ist etwas Geistiges und dasjenige im Menschen, was die Motive oft genug vorgibt, jedenfalls aber „deckt" oder „nicht deckt", nach dem Maße der ihr innewohnenden Kraft, mit der sie das „gegebene" oder eben auch nur von ihm „vorgegebene" Wesen eines Menschen, sein Denken und Handeln durchdringt. Motive erklären dieses Denken und Handeln nur im einzelnen, nicht aber den Menschen im ganzen. Man mag sie noch so sehr durchschauen und analysieren, es bleibt ein undurchschaubarer und analytisch unauflösbarer Rest und das ist eben die Persönlichkeit. Je weniger sie von dieser „gedeckt" werden, desto mehr „Objekt der Psychologie" ist der Mensch. Psychologie ist die Auflösung eines scheinbaren Innenlebens in das Nichts, das es ist. Sie durchschaut den Schein. Am wahren Innenleben jedoch, wo es nichts zu durchschauen und aufzulösen gibt, wird sie zuschanden. An der Persönlichkeit findet sie ihre Grenze. Die nicht mehr „natürlichen", sondern geistigen, die wahrhaft persönlichen Motive der Liebe und Ehrfurcht — in ihnen sind Motiv und Persönlichkeit absolut identisch — existieren für sie, die zur Persönlichkeit weder in Ehrfurcht noch in Liebe Stellung nehmen kann, nicht. Nur eines kann und soll sie tun: vor der Persönlichkeit anspruchslos und schweigend beiseitetreten.

Die stärkste Erkenntnistriebfeder des Psychologen ist immer der Haß — Selbsthaß, Menschenverachtung, aber auch direkter

Digitized by Google

Haß alles Geistigen überhaupt; und der Psychologe hat nicht nur das *Moi* des Pascal immer beim andern im Auge, er trägt es auch in sich selbst als den wahren „Verführer" zur Psychologie. Darum eben gibt es für ihn weder Liebe noch Ehrfurcht als „letzte Gründe". Wo etwas im Menschen als diese oder jene sich gibt, dahinter sucht er noch immer etwas anderes. Er will das psychische „Arrangement" in der Liebe und Ehrfurcht, in jener z. B. als Sexualität, in dieser als Ausdruck eines Selbstbewußtseins- und Persönlichkeitsdefekts „durchschauen", Seine Respektlosigkeit bringt es mit sich, daß er eigentlich nur immer so weit recht hat, als sich sein Objekt Psychologie gefallen läßt. Denn zwischen diesem und jener besteht ein „dynamisches" Verhältnis der in Spannung zu einander tretenden und sich gegenseitig messenden Persönlichkeitskräfte. Selbst die ganz unpersönliche Experimentalpsychologie setzt die Willigkeit des Objekts, sich zum Experiment herzugeben, voraus und macht sich keineswegs ganz unabhängig von der persönlichen Aussage. Daß Persönlichkeit an und für sich allem wenn auch noch so wissenschaftlichen Experimentierenwollen Halt gebietet, versteht sich doch von selbst. Jede „persönliche" Psychologie aber ist niemals ganz frei von einem leisen Zug der *medisance* und wird darum meistens hinter dem Rücken des Objekts betrieben; nur nicht die „Psychoanalyse", die darum auch viel persönliche Unverfrorenheit fordert. Ihre Methode läßt sich übrigens nur an solchen anwenden, die sich sklavisch dem Willen des Analytikers unterwerfen, wobei es aber auch diesem — was dem klugen Blick eines der sonst nicht gerade immer klugen Psychoanalytiker nicht entgangen ist — passieren kann, seinem Objekt, von dessen Aussage er ja doch zuletzt abhängig ist, gründlich aufzusitzen.

Der Psycholog ist ehrfurchtlos und glaubt nicht an Liebe und Ehrfurcht, weil er nicht an Gott glaubt. Doch muß das nicht so sein und ist nicht so bei Kierkegaard, bei Dostojewsky und auch nicht bei Pascal, der gewiß einer der tiefsten aller Psychologen und auch wie jene ein Christ war. Und darum wurde seine Psychologie, je mehr sie sich in ihr Objekt, das „hassenswerte" Moi, vertiefte, über das bloße Psychische hinaus die Sphäre des religiösen Lebens im Menschen gewahr, die uns zuinnerst gegebene

Digitized by Google

Forderung, Religion, ein Verhältnis zu Gott haben, in deren Nichterfüllung oder mißlingenden Erfüllung wir eben in tieferem Sinne zum „Objekt der Psychologie" werden.

*

„Objekt der Psychologie", aber nicht ausschließlich, ist selbstverständlich der Wahnsinnige. Der Wahnsinn ist ein Phänomen, das mit der Geistigkeit des menschlichen Wesens zusammenhängt — weshalb ja auch nur der Mensch, nicht aber das geistlose Tier wahnsinnig werden kann — und darum auch eine pneumatologische Deutung zuläßt. Daß beim Wahnsinnigwerden auch das „somatische Entgegenkommen", eine — vielleicht nur nicht in allen Fällen sicher festzustellende, wohl aber zurückzuerschließende — Gehirnminderwertigkeit, ein „physisches" Moment also, eine Rolle spielt, wird niemand ernsthaft bestreiten. Die „Natur", könnte man sagen, ist das „Ichlos-Seiende". Nicht aus ihr und ihrem Leben ergibt sich das Ich, denn es ist ein Faktum des Geistes. Die Kraft jedoch, mit der er sich in seiner Icheinsamkeit behauptet, ist eine natürliche. Die Natur kommt dem Ich da entgegen. Tut sie es jedoch nicht und findet das Ich nicht seine Rettung im Geistigen, dann ist es eben im Wahnsinn verloren. Wenn auch nicht in seiner physiologischen, so doch in der pneumatologischen Bedingtheit ist der Wahnsinn, oder seine Möglichkeit wenigstens, nicht eine vereinzelt auftretende, sondern allgemein menschliche Erscheinung und es gibt vielleicht nicht e i n e n menschlichen Charakterzug, der nicht den Keim zu ihm in sich trüge. Denn Charakter — diese *contenance* im Sterben — ist nicht nur Gebrochenheit des Lebens in der Materie, sondern vor allem, beim Menschen eben, die Gebrochenheit seines Geistes im natürlichen Leben. Wahnsinn ist nichts anderes als die akut gewordene, somatisch jedoch modifizierte latente Geisteskrankheit des Menschen, die in der Dulosigkeit seines Ichs wurzelt.

Wenn man vom Menschen — wie dies Ibsen vielfach machte, der mit dem Finger hinzeigte auf das, was Dichter gewöhnlich nur mit poetischem Euphemismus andeuten — die oberflächliche Schichte abdeckt, innerhalb derer er unter dem Diktat der sozialen Einordnung sich durchaus klug und vernünftig gibt, so wird

Digitized by Google

man entdecken, daß jeder unter dieser Schichte ein wenig wahnsinnig denkt und fühlt. „Tiefere" Menschen sind sich dessen bewußt, während „oberflächliche" Naturen derart in den sozialen Realitäten, sei es der Arbeit oder des Müßigganges, aufgehen, daß sie sich ihre Gebärde der Klugheit und Vernünftigkeit, des „normalen" Denkens und Handelns am Ende selber glauben. Darum fürchten sie die Einsamkeit — in ihr müßten sie aufhören, an ihre „Normalität" zu glauben, sie müßten daraufkommen, daß auch sie gar nicht so klug und vernünftig, sondern ein wenig wahnsinnig seien. Das wollen sie nicht sein und sollen es auch nicht sein. Aber sie verfehlen in ihrer Flucht ins Soziale den rechten Weg zur Heilung. Denn der kann nicht nach außen hin führen, wo die Krankheit immer nur versteckt und gut verdeckt wird, sondern muß nach innen gehen. Der Mensch muß gleichsam in seine latente Wahnsinnigkeit hineindringen — selbst auf die Gefahr ihres Ausbruchs hin — und durch sie hindurch, um hinter sie zu gelangen: bis zu jenem Punkt, wo er ihrer wirklich Herr wird. Und da tritt er in ein Verhältnis zu Gott als einer geistigen Realität. Es gibt keine andere Rettung aus dem Verflochtensein ins Irreale, das jeden im Bann hält, als das innere Durchdringen bis zu diesem Punkt. Das aber vergesse man nicht: der Mensch steckt noch immer mitten drinnen in seinem geheimen Wahnsinn, solange sein Gottesverhältnis geistig auf dem „Eigensinn" seiner Idee, seiner Vorstellung vom Göttlichen beruht. Vor Gott ist nicht nur kein Mensch ein Genie, vor ihm kann auch keiner „neurotisch" oder wahnsinnig sein. Das wird man immer nur dann, wenn man geistig nicht vor Gott lebt, sondern vor dem Menschen, in dem man das Du seines Ichs nicht zu finden vermag, sondern immer nur das Ich erlebt.

Hinter dem Wahnsinn steckt das Mißlingen des Verhältnisses zwischen dem Ich und Du. Der Wahnsinnige versinkt in den „Abgrund des Ichs", er geht an der Einsamkeit des Ichs geistig zugrunde. Es wird wohl keiner wahnsinnig, der nicht vorher durch sein Erlebnis am Menschen, eben weil ihm das Verhältnis seines Ichs zum Du in diesem mißlang, viel zu leiden gehabt, der nicht immer wieder am Menschen das Ich des andern und die „chinesische Mauer" seines eigenen erlebt hätte. Man muß

Digitized by Google

bedenken, daß die innere Wirklichkeit des Ichs im „Ich will" zu suchen ist: das *volo* liegt auch dem *sum* und *cogito* zugrunde. Wesentlich aber will das Ich nichts anderes als das Verhältnis zum Du. Es will sich selbst und seine Existenz, existiert aber eben nur in diesem Verhältnis und leidet darum immer an der Einsamkeit seiner Abschließung vor dem Du. Mag es auch in der Kraft dieser Abschließung eine gewisse Selbstgenugtuung finden und durch sie „in der Zeit" sich selbst behaupten, insgeheim leidet es doch in dieser Selbstbehauptung und an ihr. Die absolute Abschließung, in der es überhaupt keine Beziehung zum Du mehr hätte, also kraft ihrer seine Existenz ganz auf sich selbst stellte, käme dem „Tod des Ichs" gleich. In ihr verlöre der Mensch die Sprache. Er könnte sich nicht mehr einem andern mitteilen, mit ihm sich verständigen. Er könnte sich nicht mehr über sich selbst aussprechen, er fände in seiner „Verschlossenheit" das Wort nicht mehr, das ihn erlöste und rettete. Hier zeigt sich eben die tiefere Bedeutung der Behauptung, das Ich existiere, objektiv, nur im Wort. Man denke an die bösen Dämonen in den Evangelien, die dem Menschen die Sprache rauben. Der böse Geist im Menschen ist nichts anderes als die Kraft der Abschließung seines Ichs vor dem Du. Zu fragen, woher sie stamme, führt zu müßigen metaphysischen Spekulationen, ohne sie im konkreten Falle zu bannen, auch wenn man sich die allerplausibelste Antwort, die nur möglich ist, erdächte. Im ganz verschlossenen Menschen wäre auch alle Liebe abgestorben und das Bewußt-S e i n aufgehoben. Nur das Bewußtsein schlechthin, aber auch nur mehr hindämmernd und auf dem Wege zum Verlöschen, bestünde noch weiter. Daß im Menschen alle Liebe abstirbt, vielleicht immer dann erst, nachdem sie auf Irrwegen gegangen ist, das ist die geistige Verlorenheit. Das Ich bricht alle Beziehungen zum Du ab und versucht, seine Existenz ganz auf sich selbst zu stellen. In dem Augenblicke, wo ihm das, wenn auch nur „in der Zeit", gelingt, ist es verloren.

Was dem Wahnsinnigen zunächst zu mangeln schien, war die Kraft zur Selbstbehauptung des Ichs in seiner Abschließung vor dem Du, und hier eben sehen wir das „somatische Entgegenkommen", das Moment der Natur, seine Rolle spielen, zugleich aber auch den Wahnsinn in speziellem Sinne „psycholo-

Digitized by Google

gisch" faßbar sein. Aber trotzdem sitzt das Leiden geistig viel tiefer und an einer Stelle, die der Psychologie unzugänglich ist. Nichts ist charakteristischer für den geistigen und seelischen Zustand eines Menschen auf dem Wege zum Wahnsinn als eine gewisse innere Hilflosigkeit. Wer sein Ich, unterstützt von den Kräften des natürlichen Lebens, in der Abschließung vor dem Du, wenn auch selbstverständlich nur relativ zu behaupten vermag, der ist innerlich niemals so hilflos, wie es der Wahnsinnige war, bevor er wahnsinnig wurde. Aber trotz dieser Hilflosigkeit ist es immer wieder die Schuld des Menschen selber, wenn das Verhältnis seines Ichs zum Du mißlingt — weil er eben die geistige Hilfe an falscher Stelle sucht, wo sie nicht zu finden ist. Es ist ganz richtig, wenn Otto Weininger behauptet, es werde keiner wahnsinnig, der es nicht gewollt habe. Es kann auch sein, daß ein Mensch, in seiner geistigen Verlorenheit auf dem Weg zum Wahnsinn, plötzlich haltmacht und nicht weitergeht. Er muß haltmachen, weil ja zum Wahnsinnigwerden doch auch das „somatische Entgegenkommen" gehört, und das fehlt. Also kann er nicht weiter und biegt nun vom Weg ab, aber nicht zu seiner geistigen Rettung. In seiner inneren Hilflosigkeit verfällt er auf einen verzweifelten Ausweg. Auf einmal weiß er sich zu helfen und — wird zum Selbstmörder oder Verbrecher.

Im Wahnsinn findet der Mangel des Menschen an geistiger Existenzbestimmtheit seinen vollendeten Ausdruck. Das Geistige ist da, aber in einem Zustande der Unbestimmtheit, daß der Mensch gewissermaßen nicht recht weiß, was anfangen damit. Irgendwie leidet jeder an diesem Mangel; denn „es gibt keine unmittelbare Gesundheit des Geistes im Menschen". Aus ihm heraus versucht es der Mensch, die geistige Bestimmtheit seiner Existenz in der Abschließung des Ichs vor dem Du und in der Kraft dieser Abschließung zu finden. Diese Kraft ist aber eben keine des geistigen, sondern des natürlichen Lebens und also wird der Mangel nicht wirklich aus der Welt geschafft, sondern nur verdeckt. Weil das Ich in dieser Abschließung, das Du, jedoch als Ich im andern, immer voraussetzend, nur eine relative Existenzbestimmtheit hat, so kann in ihrem Fortschreiten — gleichsam in einer Unbedachtsamkeit und Unüberlegtheit des Ichs, in der es nicht erwägt, wie weit es in der Abschließung

Digitized by Google

gehen dürfe, ohne nicht überhaupt jede Beziehung zum Du zu verlieren — der Augenblick eintreten, wo es tatsächlich gar kein Verhältnis zum Du mehr hat. In diesem Augenblick büßt es aber auch den letzten Rest seiner relativen Existenzbestimmtheit ein und ein solcher Mensch geht ebenso wie derjenige, der ohne ein positives Verhältnis zum Du auch nicht die Kraft der relativen Selbstbehauptung in der Abschließung aufbringt, in der Einsamkeit seines Ichs „in der Zeit" schon zugrunde, er versinkt in den „Abgrund des Ichs" und wird, das somatische Entgegenkommen vorausgesetzt, wahnsinnig. Der eine wird wahnsinnig, weil er in der geistigen Not seiner Existenz, deren letzter Grund immer der Mangel eines positiven Verhältnisses zum Du ist, sich zuviel auf die Kräfte des natürlichen Lebens verläßt und sie schließlich überspannt; der andere, weil er von diesen von allem Anfang an schon im Stich gelassen wird. Jener geht geistig zugrunde, weil er sich in seiner geistigen Not gar zu gut selbst zu helfen weiß; dieser, weil er in ihr hilflos ist. Der eine wird wahnsinnig, weil ihn die Gnade Gottes nicht zu erreichen vermag — das ist dann aber seine Schuld; der andere, weil er auf die Gnade innerlich verzichtet, die Hilfe Gottes von sich weist. Der eine k a n n, in die Sünde verstrickt, an das Entgegenkommen Gottes nicht glauben — und das ist aber seine Schuld. Der andere w i l l nicht daran glauben und das ist selbstverständlich auch wieder seine Schuld.

Theodor Haecker — einer der wenigen in unserer Zeit des geistigen Bankerotts Europas, auf deren Wort zu hören der Mühe wert ist — spricht es als eine seiner tiefsten Ueberzeugungen aus, daß Wahnsinn für den dezidierten Christen keine mögliche Krankheit sei, mögen auch die äußeren physisch-physiologischen Zustände, wie z. B. bei Pascal, noch so ungünstig sein. Eine Zeit, die in ihrer „Wissenschaftlichkeit" an dieser Ueberzeugung Anstoß nimmt, richtet sich damit selbst. Der religiöse Wahnsinn der Psychiater hat nichts mit Religion, am allerwenigsten mit dem Christentum zu tun. Er ist der Zustand eines Menschen, dessen Ich in seiner Icheinsamkeit sich im religiösen Vorstellungsleben verfangen hat und nun nicht mehr sich zurechtfindet. Denn unser Vorstellungsleben baut wahrlich mit an der „chinesischen Mauer" des Ichs, wie diese umge-

Digitized by Google

kehrt wieder wie die Wand erscheinen mag, auf die hin wir unsere Vorstellungen, Ideen und Träume projizieren. Ist sie einmal niedergerissen, dann ist auch kein Platz mehr da für Träume und Ideen. Wenn in einem Menschen der wahre Glaube an Gott ist, der sich niemals ängstlich an die Vorstellung vom Göttlichen klammert wie der des „Heiden" — und den Weg zu ihm weist Christus —, dann mag sein Gehirn minderwertig sein, das Gedächtnis versagen, die Orientierung im Getriebe dieser Welt, die Fühlungnahme mit der „Gesellschaft" total verloren gehen, sodaß er unbrauchbar wird für dieses Leben und zum unnützen Glied der Gesellschaft; mag das alles so über den Menschen kommen — aber wahnsinnig wird er nicht.

Digitized by Google

10.

Man hat gar nichts gegen die Existenz des Ichs behauptet, wenn man sagt, es sei nur ein Wort. Nur muß man das so verstehen: es existiert — objektiv — nur im Wort. Man kann von ihm die objektive Existenz nicht anders behaupten, als indem man sagt: Das Ich ist ein Wort. Aber auch seine subjektive Existenz — und eigentlich existiert es ja, die Sphäre des Subjektiven schaffend, nur in dieser — liegt in der Tatsache des Wortes: darin nämlich, daß dieses Wort Ich, in der Bedeutung, die es hat — und jedes Wort bedeutet ja etwas und hat einen „Sinn" —, ausgesprochen wird. Sie liegt darin, daß das Ich in diesem Worte, dessen Sinn und Inhalt unmittelbar „reduplizierend", sich ausspricht und damit seine Existenz behauptet; also einmal in dem Wort Ich speziell, in der Aktualität seines Ausgesprochenwerdens, und dann im Wort überhaupt. Am Anfang der Sprache war das Wort als Satz und das „Ich bin" war der erste Satz, das „Urwort", das allen übrigen Worten und Sätzen und auch Wörtern als Voraussetzung der Aussage zugrundeliegt. Das Entscheidende ist die besondere Form der Existentialaussage „Ich bin" und hier kommt uns der so überaus tiefsinnige bedeutsame Sprachgebrauch im Deutschen zuhilfe, den in Frage stehenden Sachverhalt aufzuklären. Das Ich „ist" nicht — soweit also hätten die Philosophen und Erkenntniskritiker, die die Existenz des Ichs schlechthin leugnen, recht. Aber: Ich „bin" — und das ist etwas ganz anderes. Schon Schopenhauer war auf die Bedeutsamkeit des Unterschieds in der Seinsbehauptung ist und bin aufmerksam geworden. Das Ich „ist" ein Wort und sonst nichts. Das soll nicht bestritten werden. Kann nun aber ein Mensch von sich behaupten „Ich bin ein Wort, meine Existenz ist die eines Wortes"? Das wäre doch offenbarer Unsinn. Das aber kann er doch sagen, ohne einen ernstzunehmenden Widerspruch befürchten zu müssen: Ich bin. Die Existentialaussage, die sich des Zeitwortes „ist" bedient, die in der „dritten Person" also, behauptet eben eine ganz andere Art der Existenz als die in dem Satze „Ich bin". Die Satzform „Das Ich ist" besagt gar nichts, die Form „Ich bin" alles, was

Digitized by Google

in diesem Satz und Wort nur gemeint sein kann, denn sie ist wirklich die „Reduplikation des Inhalts". Die Existenz des Ichs kann niemals widerspruchslos in der dritten, sondern immer nur in der ersten Person ausgesagt und behauptet werden, dadurch, daß sich das Ich selbst ausspricht. Indem es seine Existenz zur Aussprache bringt, Wort werden läßt, existiert es — objektiv als Wort und im Wort. Gegen diese Existentialaussage kann unmöglich ein Einwand oder Zweifel erhoben werden.

Weil das Ich, in seinem Gegebensein im Menschen ein Faktum des geistigen Lebens, nicht „ist", darum kann weder die Psychologie noch aber auch die Metaphysik widerspruchslos seine Existenz behaupten. Mit der von ihm einzig möglichen Seinsaussage „Ich bin" aber weiß weder der Psychologe, für den das Ich zuletzt immer nur ein die Beschreibung psychischer Zustände und Vorgänge erleichterndes und vereinfachendes Hilfswort ist, noch der Metaphysiker, der zwar dann und wann seine Freude daran hat, mit ihm zu spekulieren, etwas Rechtes anzufangen. Beide brauchen für ihre Zwecke die Seinsaussage in der dritten Person. Man kann ferner auch nicht sagen: Der Mensch ist ein Ich. Auch das wäre widersinnig. Man soll aber auch streng genommen, was man so gern und häufig tut, nachdem schon einmal die Philosophen das Ich objektiviert und substantiviert haben, nicht behaupten, der Mensch „habe" ein Ich. Denn das Ich ist keine Sache — Objekt — des Habens, sondern das aller Objektivierung spottende „Subjekt" des geistigen Seins im Menschen und dieses Sein selbst. Das Ich ist auch keine Vorstellung und läßt sich in keinem Begriff fassen. Als Wort ist es gleichsam das „unsinnlichste" Wort, dem auch in seinem sprachlichen Urzustande, in welchem man sich doch sonst alle Wörter einem sinnlich-konkreten Bewußtseinsinhalte verbunden denkt, keine sinnliche Vorstellung entsprochen haben konnte.*) Es ist auch nicht das „Wissende selbst" und nicht die „Identität des Subjekts und Objekts" und auch nicht das „Zurückkehren des Wissens in sich selbst", so schön auch und tiefsinnig das alles sich anhören mag. Das alles ist es nicht, das alles ist nur die begriffliche Vorstellung, die sich

*) Dasselbe gilt übrigens auch vom Du.

Digitized by Google

einmal ein Philosoph, Fichte nämlich, von ihm machte. Es ist aber nichts Abstraktes — trotz seiner „unsinnlichen" Bedeutung als Wort —, sondern etwas durchaus Konkretes, selbstverständlich nicht im Bereich des Sinnfälligen, sondern des Geistigen Konkretes. Die Frage, was es sei, sollte von rechtswegen gar nicht aufgeworfen werden. Sie ist widersinnig, wie ja auch der Geist der Sprache, der Geist, der das Wort Ich geschaffen hat, sein Veto dagegen einlegt, wenn man sagt: Das Ich „ist". Das Ich „ist" nicht und ist also auch nichts, am allerwenigsten natürlich „die vollständig in sich geschlossene zwiepolare Ellipse". Auf was für Gedanken doch deutsche Dichter und Denker in ihrer philosophischen Geschäftigkeit und geistigen Müßigkeit verfallen.

Das Ich der Philosophie gibt es in Wirklichkeit gar nicht. Das Ich, das in der Tatsache steckt, daß ich bin und daß ich das von mir aussagen kann, ist etwas anderes als das Ich der philosophischen Spekulationen von anno dazumal und vor allem ist es etwas Wirkliches — sowohl in meinem Willen zu sein als auch in meiner Aussage Wirkliches — und sehr Konkretes. Der wirkliche Mensch: das bist du, das bin ich — diese simpelste aller Wahrheiten erfaßt der Idealismus niemals. Das Ich „ist" nicht, aber ich bin — das müßte erst einmal die Philosophie einsehen lernen und dann mag sie, wenn ihr die Lust nicht etwa schon gründlich vergangen ist, darangehen, ihr durchaus prekäres Geschäft zu betreiben. Das ist freilich viel verlangt von ihr. Bis jetzt hat sie es nur bis zum Verständnis der halben Wahrheit gebracht, nämlich, daß das Ich nicht ist. Um die andere Hälfte, um die Tatsache, daß der einzelne, bestimmte, konkrete Mensch — nicht irgend eine abstrakte Idee des Menschen — von sich sagen kann „Ich bin" und das durchaus persönlich und nicht anders meint, darum kümmert sie sich gar nicht. Mute ich es ihr zu, sich doch auch einmal damit zu beschäftigen, daß ich bin — ihr gegenüber klingt diese Zumutung fast wie Anmaßung —; nun, dann wird sie mir wohl, von ihrem Standpunkt aus ja mit Recht, erwidern: „Was kümmert sich die Philosophie um Dich und Deine Existenz? Sie hat Wichtigeres zu tun, sie muß die Probleme der Welt und des Lebens, des Seins und des Denkens endlich einmal zur Lösung bringen und für Dich könnte sie sich

Digitized by Google

nur interessieren, wenn Du das ‚absolute' Ich wärest." So oder ähnlich würde sie sagen. Ich aber darf dann auch — doch nicht mit weniger Recht? — entgegnen: „Wenn es so ist, was kümmert mich dann die Philosophie? Ich habe Wichtigeres zu tun, ich muß existieren." Das allerdings darf im letzten Grunde nicht anders als religiös verstanden werden, als der Imperativ, im Verhältnis zu Gott zu existieren.

Eigentlich setzt man die Philosophie in keine geringe Verlegenheit, wenn man von ihr verlangt, sie möge sich mit der Tatsache, daß ich bin, abgeben. Ihre Zurückweisung dieses Verlangens ist Notwehr und nichts anderes, so wenig sie dies auch, ganz natürlich, eingesteht. Die Sphäre des Persönlichen ist ihr fremd und unheimlich. Und persönlich müßte sie ja werden, um auf diese Tatsache einzugehen. Nicht sie, höchstens der Philosoph könnte das; aber dann dürfte er einem auch nicht mit der Philosophie kommen. Das alles versteht schon der Ethiker sehr gut und jedenfalls besser als der sein Weltbild kühn konstruierende Metaphysiker.

Es heißt wahrlich sich lustig machen über die Philosophie ihr zumuten, auf die konkrete Bedeutung des Satzes „Ich bin", die gar nicht erst mühsam metaphysisch erspekuliert werden muß, in einem bestimmten Einzelfall, auf den es allein ankommt, einzugehen. Jedoch — *se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher.*

Das sich aussprechende Ich, die „erste Person" in der Selbstbewußtheit ihrer Existenz stellt durch das in sie gelegte und sie geschaffen habende Wort das durchaus persönlich und nicht anders zu verstehende Verhältnis zur „angesprochenen Person" her, in dem das Ich existiert, das Wort lebendig wird und die Sprache lebt. Das Problem des Worts, weil es identisch ist mit dem des Selbstbewußtseins, ist wahrlich der archimedische Punkt der Philosophie. Daß jedoch bisher die Philosophen an das Sprachproblem nur gelegentlich rührten, es aber niemals zum Mittelpunkt des Philosophierens machten, das hieß sie ihr philosophischer Selbsterhaltungsinstinkt so tun. Denn setzt die Philosophie den Hebel einmal wirklich an ihrem archimedischen Punkt an, dann hebt sie sich am Ende selbst aus den Angeln; gleichgültig, ob sie das Ich als grammatikalische Fiktion auffaßt

Digitized by Google

und so die Aussage des Selbstbewußtseins als hinfällig und irrelevant in Hinsicht der Erkenntnis erklärt, oder ob sie es in der Realität seiner Existenz im Verhältnis zum Du erkennt. Hier liegt also die eigentliche „Aufgabe" der Philosophie, in deren Lösung sie wirklich sich und ihren Geist „aufgibt" — das Beste, was sie tun kann. Die Metaphysik — und das ist keine rechte Philosophie, die nicht zu ihr hinstrebt — retten wollen ist Hoffart des menschlichen Geistes und also nach dem Wort des Evangeliums ein Greuel vor Gott.

*

Alle Philosophie lebt vom Idealismus. In der Konzeption der Idee jedoch ist keine Demut des Geistes, die nur aus dem Bewußtsein des Menschen von der „Geistesbedürftigkeit" seiner Existenz — jener „Armut im Geiste", um deren willen er im Evangelium selig gepriesen wird — hervorgehen kann; jene Demut, die Erwartung der Gnade und geistige Bereitschaft ist, in der der Mensch sein geistiges Leben und dessen Rettung Gott allein überläßt. Der Idealismus macht das Bewußtsein der Geistesbedürftigkeit unmöglich und verbirgt diese hinter einem im letzten Grunde dem „natürlichen Leben" entliehenen Prunk und Scheinreichtum des Geistes. Solange der Mensch in der Konzeption der Idee sich deren „subjektiven" Verwurzeltseins im Wollen noch nicht bewußt ist, hat die Idee für ihn eine „objektive" Existenz — wie bei den Griechen, deren Philosophie noch nichts vom Ich, aber auch nichts vom Willensproblem wußte. Er „träumt" vom Geist und kann sich seines Träumens und seiner selbst im Träumen nicht bewußt werden. Er weiß noch nichts von sich selbst, vom Ich. Aber einmal aufmerksam geworden auf dieses, ist auch schon ein Hochmut des Geistes da, den die Griechen wahrlich auch nicht kannten. Nun weiß zwar der Mensch von sich selbst, von der eigentlichen Geistigkeit seines Wesens; aber noch immer nicht sieht er dessen Geistesbedürftigkeit, die für das Ich bestehende Existenznotwendigkeit des Verhältnisses zum Du, und weiß darum aber auch noch immer nicht im strengsten Sinne von sich selbst. Er erkennt das subjektive Verwurzeltsein der Idee und mit einemmale wird das Ich zum Weltschöpfer, zum ethischen Gesetzgeber. Die von uns

Digitized by Google

erlebte Welt wird in den Augen und Gedanken der Philosophen zu einer „Projektion des Ichs." Zwar ist sie das gewiß nicht. Aber die Weltanschauung des Metaphysikers ist nichts anderes als eine solche Projektion. Es ist tatsächlich nicht anders als so: das Ich setzt sich an die Stelle Gottes — weil es zwar seiner selbst sich bewußt wurde, aber nicht seines seine Existenz ja erst möglich machenden Verhältnisses zum Du; weil es seine Icheinsamkeit, die es in dem Augenblick, wo es um sich selbst weiß, zwar erkennt, aber nicht als Mangel versteht. Und so wird es in dieser mißverstandenen Einsamkeit zum absoluten Ich der Metaphysiker, zum intelligiblen der Ethiker und weder der Metaphysiker noch der Ethiker scheinen es zu bemerken, daß diese Verabsolutierung der Icheinsamkeit nichts weniger als den Tod des Ichs, den geistigen Tod des Menschen bedeuten müßte — wenn sie eben nicht nur im abstrakten Denken erfolgte. Zwar entspricht auch dem Ich des Ethikers — weil das Ethische im Gegensatz zum Aesthetischen und Metaphysischen auf die Wirklichkeit des geistigen Lebens hin gerichtet ist — in gewissem Sinne ein Du, aber nur ein ideelles, insofern nämlich die innere Wirklichkeit des Ichs im „Ich will" durch ein „Du sollst" ethisch bestimmt wird; aber dieses „Du sollst" denkt und spricht ja eben das Ich in seiner Einsamkeit zu sich selbst und ist nichts anderes als seine Projektion. Der Traum vom Geist aber wird weitergeträumt. Denn dieses intelligible Ich — die autonome Gesetzgebung im Menschen — ist genau so wenig wie das weltschöpferische absolute des Metaphysikers das wirkliche Ich, sondern nur dessen Idee, im einen Fall die ethische, im andern die metaphysische Idee des Ichs. Selbstverständlich kann das intelligible Ich ebenso wenig wie das „empirische Ego", dem es die Ethiker entgegenstellen, aus seiner Icheinsamkeit heraustreten, hat also kein Verhältnis zum Du und ist eben genau so wie das empirische Ego, das *Moi* des Pascal, nicht das wahre Ich. Als bloße Idee — ein wenn auch zum Prinzip des ethischen Denkens gemachter abstrakter Gedanke — steht es sogar dem *Moi* des Pascal nach. Denn dieses ist etwas durchaus Konkretes und in seiner Abschließung vor dem Du Wirkliches. Ueberdies verbirgt sich hinter jenem, seiner ethischen Gebärde zum Trotz, außer Lebensverneinung und Daseinsentwertung immer Men-

Digitized by Google

schenverachtung und Menschenhaß, in vielen Fällen wohl auch Selbstverachtung. Der Ethiker weiß sich dagegen nicht anders zu helfen, als daß er sich die Selbst- und Menschenachtung gebietet, d. h. die Respektierung der „chinesischen Mauer" des Ichs im Menschen, die Respektierung der Icheinsamkeit und Duverschlossenheit zur ethischen Forderung erhebt. Die Idee ist nicht das geistige Band zwischen Mensch und Mensch, zwischen dem Ich und dem Du und auch nicht zwischen Mensch und Gott, sondern im besten Fall nur zwischen dem Einzelnen und der „Menschheit", die aber entweder selber wieder nur in der Idee existiert oder in ihrer Wirklichkeit als Leben der Generation gar kein geistiges, sondern ein biologisches Faktum ist, ein Moment des „natürlichen" Lebens. Das Ethische, nicht als eine ganz in den Dienst des natürlichen Lebens sich stellende praktische Forderung von schließlich relativer Bedeutung, sondern als konkrete über alle Relativität des Daseins hinaussehende und hinausgehende Tatsache im geistigen Leben des Menschen, braucht einen Stützpunkt. Sucht es den nicht im Metaphysischen — weil es sich dabei ins Bereich des Unwirklichen verlöre und es will doch zur Wirklichkeit hin — und aber auch nicht im Religiösen, im Gottesverhältnis, so müßte es sich allein auf die „Persönlichkeit" des Menschen stützen. Daß aber doch auch diese einen geistigen Grund hat — nicht jedoch in ihr selbst, sondern außer ihr —, das kann die Philosophie nicht erkennen. In der Einsamkeit seiner Existenz trägt das Ich einen unauflöslichen Widerspruch in sich. Es weiß mit seiner Ewigkeit und Außerzeitlichkeit nichts Rechtes anzufangen. Es sucht seine geistige Existenzbestimmtheit und findet sie nicht, nicht nur nicht im Aesthetischen, sondern auch nicht im Ethischen an sich. Es sucht sie im Verhältnis zur Idee, um aus seinem Befangensein im Zeitlichen und den Relativitäten des Daseins herauszutreten. Das aber ist nur möglich, wenn die Idee selber zu etwas Ewigem, Außerzeitlichem, Absolutem wird. Wird sie aber das, so hebt sie die Existenz des Ichs einfach auf. Der Idealismus ist wahrhaftig die auszehrende Krankheit des Geistes und in seiner Wendung ins Subjektive — die zwar zur Realität des geistigen Lebens sich hinbewegt, sie aber nicht erreicht — erst recht und es nützt dem Menschen gar nichts, wenn er dabei die Möglichkeit der „Zurücknahme der Idee" in sich

Digitized by Google

entdeckt. Auch sie bewahrt ihn nicht vor seinem geistigen Tode. Denn wenn das Ich, um seine Existenz zu behaupten, die Idee in sich zurücknimmt, so verliert es sich wieder in den Relativitäten des Daseins. Es wird etwas Zeitliches und darin liegt ein Widerspruch zum Außerzeitlichen seines Wesens. In der Konzeption der Idee vom Geist träumend, ist es passiv verloren. Die Zurücknahme der Idee ist seine aktive Verlorenheit. Man sieht also: in seiner Icheinsamkeit und Duverschlossenheit ist es nicht zu retten.

*

Man könnte vielleicht sagen, das Ich sei dadurch, daß es sich denkt. Also doch *cogito ergo sum*. So wird es zur Identität von Denken und Sein: es ist, weil es sich denkt, es denkt sich, weil es ist; zur Identität von Subjekt und Objekt: es ist das Subjekt, das, indem es sich denkt, zugleich sich selbst Objekt ist. Doch achte man auch darauf, daß der Satz „Ich bin" wortlos, d. h. also ohne jede auch nur ideelle Beziehung zum Du, eigentlich nicht gedacht werden kann — wenn auch das sich denkende und seine Existenz aussprechende Ich sich dieser Beziehung nicht deutlich, vielleicht sogar gar nicht bewußt ist —, weil eben das Ich außerhalb dieser Beziehung nicht existiert. Wird er wirklich wortlos gedacht, so denkt man nicht ihn, sondern den Identitätssatz in reiner Abgezogenheit und Gegenstandslosigkeit. Man denkt gleichsam das Denken schlechthin ohne Objekt, auf das es sich bezöge, d. h. das Ich denkt sich absolut, ohne sich darin selbst zu verstehen. Denn es kann sich ja nur in der Beziehung zum Du verstehen. Natürlich ist das nicht das wirkliche Ich, sondern — weil es eben sich selbst denkt, sich denkend auf sich selbst bezieht und so zum „Objekt" macht — das abstrakt gewordene *Moi* des Pascal, das Mein Mir Mich, das Ich in der Icheinsamkeit eines bloßen Gedankens existierend. Das wirkliche existiert im Verhältnis zum Du — sogar auch das *Moi* des Pascal, das etwas durchaus Konkretes ist, in seiner Abschließung vom Du nämlich, also in einem negativen, aber doch einem Verhältnis zum Du. Das wirkliche Ich existiert dadurch, daß und worin es sich zum Du hinbewegt: nicht im sich selber gebärenden und wieder verschlingenden Gedanken in seiner Icheinsamkeit, in welchem es sich selber denkt; sondern subjektiv in der Liebe —

Digitized by Google

in der seine innere Wirklichkeit des „Ich will" Richtung und Sinn empfängt und von der das intelligible Ich der Ethiker nichts weiß —, objektiv aber nicht anders als im Wort, nicht dadurch, daß es sich d e n k t, sondern daß es sich a u s s p r i c h t. Das Wort und die Liebe sind die wahren Vehikel seines Verhältnisses, seiner „Bewegung" zum Du. Dadurch, daß es sich denkt — und sich selbst denkend von seiner Existenz „träumt" —, tritt das Ich nicht aus seiner Icheinsamkeit heraus. Indem es sich aber ausspricht und zum Wort wird, bewegt es sich aus dieser Einsamkeit heraus zum Du hin und wird in einem tieferen Sinne wirklich. Im Wort ist das geistige Leben des Menschen in seiner Subjektivität objektiv geworden, objektive Subjektivität sozusagen, ohne aber dabei sich selbst wie im mathematischen Denken preiszugeben. Das Ich ist nicht nur eine grammatikalische Fiktion und Sache des Sprachgebrauchs. Es existiert im Wort und in der Liebe wirklich — als Realität des geistigen Lebens im Menschen.

So gehören denn das Wort und die Liebe zusammen. Zwar schöpft der Mensch aus jenem und der durch es in ihn gelegten Vernunft alle Kraft des Erkennens, im letzten Grunde jedoch seines Ihm-Gegebenseins dient es der Liebe, der göttlichen Liebe und der von Gott geforderten Nächstenliebe. Das rechte Wort ist immer eines, das die Liebe spricht, und es wohnt ihm die Kraft inne, chinesische Mauern zu durchbrechen. Alles menschliche Unglück in der Welt rührt daher, daß die Menschen so selten das rechte Wort zu sprechen wissen. Wüßten sie es, sie ersparten sich das Elend und den Jammer der Kriege. Es gibt kein menschliches Leid, das nicht durch das rechte Wort gebannt werden könnte, und es gibt in allem Unglück dieses Lebens keinen anderen wirklichen Trost, als der vom rechten Wort kommt. Das lieblose Wort aber ist bereits menschlicher Mißbrauch mit der göttlichen Gabe des Wortes. In ihm streitet das Wort wider seinen eigenen Sinn und hebt geistig sich selbst auf. Es geht in der Zeitlichkeit verloren. Das Wort jedoch, das die Liebe spricht, ist ewig. Sprachforscher und Sprachpsychologen haben immer nur das lieblose und darum zum Begriffszeichen erstarrende und tote Wort im Auge — ist es ein Wunder, wenn

Digitized by Google

ihnen das eigentliche Wesen der Sprache ein von ihnen nicht einmal bemerktes Geheimnis bleibt?

In der Icheinsamkeit seiner Existenz — dieser „Krankheit zum Tode" seines geistigen Lebens — und aus ihr wird der Mensch durch das Wort und die Liebe erlöst. Die Liebe Gottes, die den Menschen durch das Wort, in dem das Leben war, schuf, wurde, um ihn zu erlösen, im „Wort" objektiv, d. h. hier sinnfällig, historische Tatsache — in der Menschwerdung Gottes und im Wort des Evangeliums.

Das abstrakte Ich der Philosophie, das längst im Verdacht stand, ein leeres Wort nur und eine sprachliche Fiktion zu sein, war wirklich nicht zu retten. Das konkrete Ich im Menschen aber — die menschliche Existenz in ihrer Personalität — will Gott selber gerettet sehen; denn darum wurde er ja in Jesus Mensch — und da sollte es nichts Reales sein?

Digitized by Google

11.

Die Wahrheit, von der leider die Philosophie nichts weiß, streng genommen aber auch nichts wissen kann, ist, daß es kein absolutes, sondern nur ein relativ zum Du existierendes Ich gibt. Daher hatte sie zwar einmal sehr viel vom Ich zu sagen, ohne jedoch im Klaren zu sein, wodurch der Mensch auf es aufmerksam geworden war, bezeichnender Weise aber gar nichts vom Du. Wie nun die innere „Setzung" und Selbstbehauptung des Ichs im Verhältnis zum Du im Wort und in der Sprache überhaupt, im besonderen jedoch in der Schöpfung des Wortes Ich, so fand auch das geistige Faktum seiner Abschließung vor dem Du einen sprachlichen Ausdruck. Wir sehen uns da auf die tiefere Bedeutung der Bildung des obliquen Kasus in etymologischer als auch grammatikalischer Hinsicht hingewiesen und vor die keineswegs überflüssige Frage gestellt, welchen Sinn die Wurzel *me* — in mein mir mich, lat. *me mihi*, gr. *mé*, skr. *ma* in *makîna* = mein — habe.

Der Sinn des Kasus überhaupt ist aus dem Fall des Personalpronomens, insbesondere der ersten Person zu erschließen. Im Nominativ empfängt eine Person, in der Folge ein Ding den Namen. Namennennung im Anruf und in der Ansprache ist der Vokativ, die Nominalisierung der zweiten Person, die Substantivierung des Du. Im Genetiv kommt in erster Linie das H a b e n, aber auch das Moment des Erzeugens, im Dativ das B e g e h r e n, also Habenwollen, und Empfangen zum Ausdruck. Im Akkusativ wird der Bewegung, Tätigkeit ein Ziel gegeben, er bezeichnet gleichsam das eigentliche und ursprüngliche O b j e k t. Der Ablativ und wohl auch der Instrumentalis und Lokativ des Sanskrit scheinen nicht wie die anderen Fälle eine besondere tiefere Bedeutung zu haben. Das alles ist ja in rein grammatikalischer Hinsicht etwas durchaus Selbstverständliches. Daß aber die grammatikalischen Formen hier wie auch hie und da anderswo noch in „pneumatologischem" Sinne gedeutet werden können, ist gewiß bemerkenswert.

*

Digitized by Google

Die am Anfang der Sprache stehende Selbstnennung des Ichs im Urwort ist zugleich auch die geistige Wurzel der nach der Bildung der Für- und Zeitwörter erst hervortretenden und immer mehr Bedeutung gewinnenden sprachlichen Funktion der Namengebung, der Nominalisierung des Erlebten. Jedenfalls hat dann im Verlauf der sprachlichen Entwicklung die Substantialisierungstendenz des Denkens, die ja auch erst die Forderung einer Existentialaussage in der „dritten Person" erhob, in der Funktion der Namengebung, bei der Entstehung der Eigenschafts- und Hauptwörter aus Verbalwurzeln immer mehr eine Rolle gespielt. Die Selbstnennung des Ichs begriff als die Konstituierung des Selbstbewußtseins „Erkennung" in sich. Wie wir darum auch jetzt noch immer, vom Geist der Sprache in unserem ganzen geistigen Leben getragen und geführt, die Nennung eines Dings bei seinem Namen innerlich irgendwie als Kenntniserwerbung bewerten, was auch sprachlich-etymologisch in der Urverwandtschaft von Name und gr. *gnosis* zum Ausdruck kommt.*) Der Funktion der Namengebung wohnt eine merkwürdige geistige Kraft inne, die ihre Schöpfungen die Schicksale der Völker im Wandel der Geschichte überdauern läßt. Es ist nichts anderes als eine geheime Ehrfurcht vor dem Geist der Sprache, was den Menschen abhält, einmal geschaffene Namen willkürlich außer Gebrauch und andere an ihre Stelle zu setzen. Wie z. B. heute noch in manchen seit einem Jahrtausend von Deutschen besiedelten Alpengegenden Berge, Flüsse und Ortschaften slavische Namen führen. Jede neue Namengebung ist ein geistiges Wagnis.

*

*) Name, nach Kluge ein Wort vom höchsten Alter und der weitesten Verbreitung, ist gleichbedeutend mit skr. *nâma*, lat. *nomen*, gr. *onoma;* die wahrscheinliche idg. Wurzel ist *gnô* (engl. *to know)* mit der Grundbedeutung „Erkennung". Kennen, got. *kannjan (uskannjan)* = bekannt machen, erkennen bedeutet eigentlich wissen machen; kühn (altnord. *koenn* = weise, erfahren, siehe auch Konrad, gr. *gégona* = tue kund) gehört zu können = eigentlich geistig vermögen, wissen, kennen, verstehen (im Gegensatz zu mögen, vermögen, ähnlich also wie franz. *savoir* und *pouvoir)* got. *kunnan* = erkennen, angelsächs. *cunnian* = erforschen, versuchen zur gr.-lat. Wurzel *gnô* in *gignósko* = erkennen, *gnosis*, lat. *cognoscere* = erkennen, *noscere* = kennen lernen, erkennen, *notus* = bekannt. Selbstverständlich gehört in diese Reihe und Verwandtschaft auch kund.

Digitized by Google

Das Personalpronomen der zweiten Person hat wesentlich den Sinn des Vokativs, insbesondere im 1. Fall, der ja nichts anderes ist als ein Vokativ. Der Nominativ der ersten Person aber, deren ursprüngliche Selbstnennung, ist *eo ipso* kein Vokativ. Wie könnte das Ich sich selber anrufen und ansprechen? Freilich führen manche Menschen, im Stillen oder sogar laut, Selbstgespräche und reden dabei sich selbst an; jedoch immer, manchesmal bewußt, vielfach unbewußt, mit der Fiktion einer angesprochenen Person, zumindest einer, v o r der man spricht. Und mutet das nicht schon wie ein leises Symptom des Wahnsinns, der Duverschlossenheit des Ichs, an? Ferner kann man sich nicht ohne eine gewisse, fast möchte man sagen innere Gewalttätigkeit, jedenfalls nicht ohne Affektation — in manchen Fällen sogar direkt unbewußte oder auch bewußt gewollte „Persönlichkeitsverleugnung" — selber einen Namen geben. Das liegt in der geistigen Ordnung der Dinge, daß jeder seinen Namen von den andern empfängt. Oder was antwortet ein in der Dunkelheit Angerufener auf die Frage, wer er sei? Fast in der Regel zuerst „Ich" oder „Ich bin es" und nicht ohne ein gewisses peinliches Gefühl — über das uns in einem andern Fall, beim Sichvorstellen nämlich, gerade nur der konventionelle Zwang schlecht und recht hinweghilft — nennt er sich endlich mit seinem Namen. Wer, seines von anderen empfangenen Namens sich bedienend, ganz „objektiv" und in der „dritten Person" ohne jede innere Hemmung und Widerstand von sich selbst spricht, der hat entweder noch kein Ich, d. h. das Ich ist in seinem Bewußtsein noch nicht zum Durchbruch gekommen, wie bei kleinen Kindern und Wilden, oder er hat es bereits wieder eingebüßt wie der Wahnsinnige. Zur angesprochenen und auch mit einem Namen objektiv benannten Person kann das Ich nur im gegenseitigen Verhältnis zum Geistigen im andern Menschen und nur von dessen Standpunkte aus, niemals aber aus sich selbst heraus werden. Es kann sich nicht selbst zum Du machen, weder des Wortes noch der Liebe. Tut es das eine, so redet der Mensch irre: das Ich hat wie beim Wahnsinnigen das Du verfehlt und redet an ihm vorbei. Liebt der Mensch aber sich selbst — in der Icheinsamkeit und Duverschlossenheit seiner Existenz

Digitized by Google

—, dann macht er sich, sein Ich, nicht zum Du der Liebe, sondern nur zu deren „Objekt". Er macht sich selbst zum Objekt.

In seiner Vorlesung über den Ursprung der Sprache weist Jakob Grimm auf den doch recht auffälligen Umstand hin, daß im obliquen Kasus des Pronomens der ersten Person ein halb „zurückweisendes" labiales *m* vortritt, das deutende *t* der angeredeten zweiten Person hingegen im *Casus rectus* und *obliquus* haften muß. Mit welchem Rechte, wird man fragen, empfand Grimm dieses *m* als etwas Zurückweisendes? Versuchen wir es, das Recht zu dieser Empfindung einzusehen, so tut sich uns auf einmal eine ganz außerordentlich merkwürdige Tiefe des sprache- und wortbildenden Geistes auf. Wir sehen gleichsam, wie sich Geist und Natur im „akustischen Material" der Wörter unmittelbar berühren. Zunächst müssen wir auf die Bildung des *m*-Lautes überhaupt als einer gewissermaßen natürlichen Lippen- und Lautgebärde des „Habenwollens" achten. Das erste Objekt kindlichen Begehrens ist die mütterliche Brust, die Mutter*) der Gegenstand der freilich sehr egoistischen, durchaus sinnlich verankerten ersten Neigung und Liebe des Kindes: haben wir, wenn wir uns die Lippenbewegung des Saugens vorstellen, da nicht die förmlich physiologisch vorgezeichnete Entstehung des Wortes *mamma* leibhaftig vor Augen?**) *Mamma* ist übrigens auch ein tatarisches Wort und bedeutet da Erde.***) Erinnern wir uns jedoch, wie sich die mythologische Phantasie des Menschen auch sonst gern die Erde — *gaia* — als Mutter und das „mütterliche Prinzip" der Natur vorstellt. Man ziehe auch das Wort *Maja* zum Vergleich heran: im Griechischen *maia* = eigentlich Mutter (dazu *maieuein* = gebären) und auch die Tochter des Atlas und Mutter des Merkur, bei den

*) In der Sprache der Kinder Mama, franz. *maman*, span. *mamá*, lat. *mámma*.

**) Man achte auch auf das russische *mámka* = Amme von *mámtschitji* = nähren, stillen; dazu Amme selbst (altnord. *amma* = Großmutter) wofür nach Kluge romanische und andere Sprachen ähnliche, vom Germanischen aber unabhängige Ausdrücke haben, z. B. spanisch-portugiesisch *ama;* ferner gr. *mazós* = weibliche Brust (Amazonen = die keine Milchbrüste haben) lat. *amare* = lieben, arab. *aman* = Sicherheit, Schutz (?).

***) Davon stammt Mammut. Tungusen und Jakuten glauben, daß das Tier unter der Erde wie ein Maulwurf wühlte (nach Heyses Fremdwörterbuch).

Digitized by Google

Römern Name einer altitalischen Naturgöttin, Allmutter, woher bekanntlich der Monatsname Mai stammt; sanskr. *mâjâ*, in der indischen Mythologie die von Brahma ausgegangene weibliche Urkraft, in der Philosophie Täuschung, Trug, Schein, der Schleier der Maja — nach Schopenhauer das *principium individuationis* —, der über dem Welterlebnis liegt und gelüftet wird, wenn der Mensch nichts mehr begehrt, seinen Willen verneint. Es macht sich hier wieder deutlich bemerkbar, daß das *m* eine Lautgebärde des Begehrens ist; wie aber auch noch in der Etymologie von Mut: mhd. *muot* = Neigung, Wille neben Sinn, Gesinnung, Stimmung; *muoten* = verlangen, begehren; urverwandt mit dem gr. *maiomai* = begehren.

Das *t* ist die wieder gleichsam anatomisch und physiologisch vorgeschriebene Lautgebärde des Hinweisens, Deutens auf etwas*) und so das natürliche Material für die Bildung des Fürworts der zweiten Person, des auf die angesprochene Person hinweisenden Worts im 1. Fall, des Nominativs und Vokativs in einem. Es ändert sich aber im obliquen Kasus, im Gegensatz eben zur Fallbildung in der ersten Person, nicht aus äußeren sprachlich-grammatikalischen, sondern inneren, „pneumatologischen" Gründen nicht, weil bei der aktuellen Bildung und Anwendung des obliquen Kasus des Du das Verhältnis des Ichs, der sprechenden, zu diesem, der angesprochenen Person sich nicht ändert oder wenigstens nicht zu ändern braucht. Anders ist es mit der Situation, in der das Ich — als nicht nur die sprechende, sondern als von sich selbst sprechende und hierin auf sich selbst sich beziehende Person — den obliquen Kasus bildet: da erfährt nicht nur sein Verhältnis zum Du, wenn auch nicht gerade äußerlich — denn da bleibt sich ja die Situation als die der sprechenden zur angesprochenen Person die gleiche —, so doch innerlich eine Aenderung; sondern auch sein eigenes zu sich selbst verschiebt sich. Das Ich spricht sich nicht nur wie im Nominativ aus — und setzt sich dadurch, das Du gleichsam suchend, an- und hervorrufend, zu diesem in ein Verhältnis —; es bezieht sich vielmehr, dieses ursprüngliche Verhältnis zum

*) Schon im Kinderwort da-da; man achte auf Zunge, urverwandt mit lat. *lingua* aus *dingua*, ferner *daktylos:* die Lautgebärde des Hindeutens begleitet von einer Gebärde der Hand, des Fingers.

Digitized by Google

Du ändernd, das Du faktisch, wie dies Jakob Grimm eben ganz richtig empfand, wieder „zurückweisend" — nun nur mehr nach außen hin Subjekt des Worts und der Aussage, aber nicht das der Beziehung zum Du in erster Linie, sondern vor allem des „B e g e h r e n s" —, eben „objektiv" auf sich selbst und der etymologisch-grammatikalische Ausdruck dessen ist die Bildung des obliquen Kasus mit der Wurzel *me*. Zuerst im Mich, dem Akkusativ als dem Ziel der Bewegung und ursprünglichen und eigentlichen Sinn des „Objekts": das Ich dreht die innere „Bewegung" des „Satzes", die ja auf das Verhältnis zum Du hingeht, einfach um und bezieht sich statt auf das Du auf sich selbst, wird sich selbst „Objekt"; dann im Mir, dem Ausdruck des Habenwollens (in dieser Beziehung auf sich selbst), zuletzt im Mein, der Behauptung des Habens und des auf irgend etwas ein Recht des Besitzes Habens. Man würde mit Unrecht den Einwand erheben, das ursprüngliche Begehren im Menschen sei in der Beschaffenheit seines physischen Organismus begründet und daher nicht pneumatologisch zu deuten und als Abschließung des Ichs vor dem Du ethisch zu kritisieren. Diese Kritik richtet sich nämlich nicht gegen das natürliche Begehren an sich, sondern den Umstand, daß sich das Geistige des Menschen in dieses hinein verliert.

Das Ich im Nominativ ist innerlich dem Du erschlossen. Das Du ist sein wahres Objekt als Ziel seiner geistigen Bewegtheit — und es existiert ja nur in seiner Bewegung zum Du hin. Das Ich im Mein Mir Mich, worin es sich selbst zum Objekt und Ziel wird, verschließt sich vor dem Du. Und es kann ja auch nur in dieser Abschließung sich „objektiv" auf sich selbst beziehen. Es existiert zwar auch noch in seiner Bewegung vom Du weg, aber sozusagen immer weniger, je weiter es sich wegbewegt: es „e n t w i r d." Die Bildung des obliquen Kasus der ersten Person ist, pneumatologisch betrachtet, der wortgewordene Ausdruck der Icheinsamkeit der menschlichen Existenz. Ihr liegt nicht das wahre Ich, sondern das von Gott abgefallene „hassenswerte" *Moi* des Pascal zugrunde, das Ich des „Willens zur Macht" und aber auch das „Objekt der Psychologie."

Zufall ist es gewiß nicht, daß in demselben Jahrhunderte, dem Descartes, der theoretische Entdecker des Ichs der Philo-

Digitized by Google

sophie, angehörte, auch der Denker der *Pensées sur la religion* lebte; wie jener ein großer Mathematiker, wie jener auf die Existenz des Ichs aufmerksam — „praktisch" wußte man ja von ihm längst, aber ohne es direkt beim Namen zu nennen —, von einem ganz anderen Standpunkt aus jedoch als dem der objektiven Philosophie und Erkenntnistheorie. Descartes suchte die Existenz und Wirklichkeit des Ichs in der Tatsache des Denkens schlechthin zu erfassen. Aber nicht im *cogito* liegt sie, sondern im *volo*. In diesem *volo*, in seiner Wirklichkeit und konkreten Existenz also sah auch Pascal das Ich, freilich in einem Zustande, der ihm „hassenswert" sein mußte. Dieses *Moi* des Pascal — im Gegensatz zum abstrakten und in der Abstraktion des Denkens unwirklich gemachten Ich der Philosophie etwas Konkretes und Wirkliches, worauf man stets achten muß, wenn auch nicht das eigentliche und wahre Ich des Menschen — ist der in seiner Einsamkeit todkranke menschliche Geist, das Geistige im Menschen, das insgeheim selber seine Krankheit und seinen Tod will.

*

Mit Bewußtheit begehrend, in der Erdgebundenheit seiner Existenz nach den Gütern dieser Welt und Erde greifend, wurde der Mensch, gezwungen mit den andern, insoferne er in ihnen seinesgleichen sah, friedlich auszukommen und zu teilen, zum messenden und rechnenden, aber auch zum rechtenden und Recht sich schaffenden Wesen, zum Wissenschafter und Mathematiker. Allem mathematischen Denken liegt ein Messen und Vergleichen zugrunde und diesem wieder psychologisch das Begehren. Die „pneumatologische" Wurzel des Messens in seiner konkret sinnlichen Bedeutung und der Mathematik mit ihrer Abstraktheit und Unsinnlichkeit ist die des Begehrens: die Abschließung des Ichs vor dem Du, die Zurückweisung des Du. Das Verbum messen hat mehrfache Bedeutung: abmessen, zuteilen, erwägen, prüfen. Das angelsächs. *metan* ist „messen, schätzen, wofür halten", got. *mitan* = messen, *mitôn* aber „bedenken, überlegen", das in der Bedeutung dem ahd. *mezzôn* = mäßigen entspricht (Mäßigung ist die Einschränkung des Begehrens und der Zornaufwallung: hält man das zum Sinn des

Digitized by Google

Wortes Mut — mhd. *muoten* = begehren, ebenso gr. *maiomai*, aber got. *môds* = Zorn —, so hat man es da mit einem Gegensatz zu tun, der an das merkwürdige Phänomen des „Gegensinns der Urworte" erinnert). Etymologisch vergleicht man mit messen das lat. *modus* = Maß, Art und Weise, gr. *médomai* = erwäge, ermesse, *médon* = Berater, *médimnos* = Scheffel; lat. *modius*, ein altrömisches Kornmaß, got. *mitaths*, ebenfalls Kornmaß, und Metzen: neben der sinnlich handgreiflichen Bedeutung des Messens mit Gefäßen steht die unsinnliche des Denkens. Eine entfernte Verwandtschaft von Mutter, *mater* (chin. *mù*), das nach Kluge möglicherweise auf eine idg. Wurzel *mâ* = zumessen zurückzuführen ist, mit messen ist nicht ausgeschlossen. Mutter bedeutete demnach ursprünglich die Zumesserin, Zuteilerin. Doch scheint das Wort auch mit dem gr. *maia* verwandt, wodurch sich, natürlich nur indirekt, ein Zusammenhang mit *mamma* und der Wurzel *me* im obliquen Kasus herstellt und die psychologisch-pneumatologische Deutung des *m*-Lautes als einer Gebärde des Begehrens nur noch mehr bekräftigt wird. In Kluges Wörterbuch ist der Zusammenhang des germanischen Stammes *met* = messen, ermessen, bedenken mit lat. *metiri* (gr. *métron*) aus lautwissenschaftlichen Gründen bestritten, andrerseits aber doch wieder hergestellt in der Etymologie des Wortes Mal (Wundmal — mhd. ahd. *mâl* = Zeitpunkt, Punkt, got. *mêl* = Zeit), zu dem man eine idg. Wurzel *me* = messen annimmt, die auch dem *metiri* und *métron* zugrunde liegen soll. Warum aber dann nicht auch messen mit dem Stamm *met?* Vielleicht hat die Sprachwissenschaft bisher zu wenig — oder auch noch gar nicht? — darauf geachtet, daß das eigentliche „Bedeutungszentrum" nicht in den von ihr konstruierten einsilbigen Wurzeln (der „philologischen Meinung darüber, welchen Wortbestandteil man dereinst als Bedeutungszentrum empfunden hat"), sondern in bestimmten einzelnen Lauten zu suchen sei; insbesondere den Anlauten, worauf schon Heinrich von Stein achtete, der im anlautenden *w* etwas „Belebendes" sah*), auch Otto Weininger in

*) Gegenüberstellend *esse*, das tote, W e s e n das lebendige Sein; siehe übrigens auch *vivus* (gr. *bios*, dazu Quecke, erquicken, keck), *vir* (in wer, „Werwolf", Welt), *virtus*, Wille, *volo*, ferner verschiedene Wörter der „Bewe-

Digitized by Google

einer Notiz des Nachlasses (Ueber die letzten Dinge) über das „reibungslose" *lambda* in Wörtern, die dem Sinn nach mit dem Leben zusammenhängen.*)

Aus dieser ersten also in gewissem Sinne Grund- und Urbedeutung des *m*-Lautes mögen sich in der Folge andere Bedeutungen ergeben haben. Das *m* tritt auf z. B. als Lautgebärde halb unterdrückten Unwillens, eines mehr in sich verschlossenen Schmerzes und aber auch, wie eben schon die Etymologie des Wortes messen zeigt, der Bedenklichkeit und Nachdenklichkeit (hm!). Vielleicht spielt es auch in der Bildung jener Wörter, die auf „die durch alle idg. Dialekte weitverbreitete Wurzel *mor* = sterben" zurückzuführen sind, eine keineswegs zufällige Rolle: Mord, ursprünglich einfach Tod bedeutend; sanskr. Wurzel *mr* = sterben in *mrtám* = Tod, lat. *morior* = sterben, *mortuus* = tot, *mors* = Tod. Im Tod „verstummt" der Mensch (lat. *mutus* = stumm; siehe auch gr. *mýein* = Augen und Mund verschließen). Es ist wohl auch das *r* im Stamm *mor* nicht bedeutungslos. Im Sterben (altnord. *starf* = Arbeit, Mühe, Anstrengung, *stjarfe* = Starrkrampf, Grundbedeutung nach Kluge = sich plagen; siehe dann auch lat. *torpidus* = gefühllos, *torpere* = starren), im Sterben gewinnt der „Widerstand der Materie" Uebermacht über das Leben, das Leben unterliegt ihm. Das *r*, lautlich der Gegensatz zum reibungslosen *l*, scheint tatsächlich das Lautzeichen für das Erlebnis dieses Widerstandes oder auch dessen Ueberwindung zu sein. Nur einige aus vielen möglichen Beispielen: reiben, rauh, Runzel, rollen, gr. *rhombos* = Kreis, Kreisel, greifen, graben, aber auch rinnen, rennen, *rhein*. In Mord, *morior* sehen wir also gleich zwei Laute neben-

---

gung": dieses selber zu *via, veho;* Woge, wallen, Wind, *ventus*, winden, wovon wenden = anderswerden, werden zu *verto* = ich wende usw.

*) Leben ist Ueberwindung des „Widerstands der Materie"; je mehr Leben, desto weniger wird die Materie gefühlt, erlebt (Müdigkeit ist erlebte Schwerkraft), desto „reibungsloser", „glatter" ihr Widerstand überwunden: siehe auch Schall, Licht *(lux, leukós, lumen)*, Lust (nicht unmögliche Verwandtschaft mit sanskr. *lôd lud* = sich bewegen), Liebe *(libido*, skr. *luh* = heftig verlangen), lachen, Leib (urverwandt mit Leben, bleiben, gr. *liparéo* = ich beharre: Beharren im Ablauf des materiellen Geschehens, das freilich nur relative Beharren der organischen Form im Stoffwechselprozeß des Lebens), gleiten, glatt (engl. *glad* = froh, lat. *glaber* = glatt), *glacies* = Eis u. a.

Digitized by Google

einander in ihrer sinnverleihenden, am Wortsinn unmittelbar mitarbeitenden, ihn „reduplizierenden" Bedeutung. Vielleicht ließe sich auch in der Reihe der Wörter *mollis, morbus, morbidus,* Moder, Moos, Moor, mahlen (lat. *molo,* gr. *mýllo*), Mumie (aus pers. *mûm* oder *môm* = Wachs, weiches balsamisches Harz) — wozu man am Ende auch das einmal ganz zufällig und willkürlich gebildete Kinderwort *mamm* für den unter den Möbelstücken des schlecht gereinigten Wohnzimmers herumliegenden dicken Staub zählen könnte — eine solche einheitliche sinnverleihende Bedeutung des *m* erkennen.

*

Wenn wir das Wort Mensch aussprechen, so schlagen wir gleichsam einen vielstimmigen Akkord an, dessen einzelne Töne wir uns deutlich hörbar machen, wenn wir uns auf die wie bei nicht bald einem anderen Worte interessante und tiefbedeutsame Etymologie von Mensch einlassen. Indem das Ich, vor dem Du sich verschließend, auf sich selbst sich bezog, gab sich der Mensch seinen Namen, den er dann in seinem Traum vom Geist mythologisierte und dem Stammvater des Menschengeschlechtes beilegte (*Mannus,* siehe in der Germania des Tacitus, Sohn des *Thuisto* = Zwitter). Die Bedeutung, die das *m* im obliquen Kasus des Fürwortes hat, klingt in der Bildung des Wortes Mensch mit und nach, auch in dessen Bedeutung als eines denkenden Wesens (sanskr. *manus* = Mensch zur Wurzel *man* = denken): denn „psychologisch" entspringt ja das Denken dem Begehren; das Besitzergreifenwollen von irgendetwas wurde in ihm zum abstrakten Begreifenwollen. Dem entspricht es, daß erstes Sprechen und Denken in der individuellen Entwicklung des Kindes wohl auch Hand in Hand gehen dürfte mit dem Greifen nach den Dingen und die rechte Hand dem linken Gehirnlappen als dem nervösen Sprachwerkzeug korrespondiert. Denken ist einerseits ein Ausdruck des Haben-, andrerseits jedoch des Seinwollens. „Ich denke" kann heißen: ich denke, wie ich mir dieses oder jenes aneignen oder, handelt es sich um eine drohende Gefahr, vom Leibe halten kann; wobei dieses „Sichaneignen" und „Sich-vom-Leibe-halten" sehr „vergeistigte" Formen annehmen kann. Es kann aber auch noch etwas wesentlich anderes bedeuten, in-

Digitized by Google

sofern eben das Denken nicht nur aus dem Begehren schlechthin hervorgeht, sondern auch aus dem „Wollen", ein Wort, das nur in der Beziehung auf den Menschen, nicht wie bei Begehren auch auf das Tier, einen Sinn hat. Nicht *cogito ergo sum*, sondern: ich denke, weil ich noch „nicht" bin, nämlich das nicht bin, was ich sein will — oder sein soll. Im „Habenwollen" wurzelt die Konzeption der „Begriffe", im „Seinwollen" die der Idee*) — sowohl in ihrer ästhetischen als auch ethischen Bedeutung, diese aus der inneren Ungebrochenheit des auf sich selbst besonnenen Wollens, jene aus der Gebrochenheit und Besinnungslosigkeit im „Wünschen", diesem „krank gewordenen" und sich selbst nichts zutrauenden und zumutenden Willen, sich ergebend. Zu jener Sanskritwurzel *man* gehört nun eine ganze Reihe von Wörtern. So lit. *primanus* = vordenkend; aber auch gr. *ménos* = Mut und *mainomai* = ich rase, wodurch in beiden Fällen der Sinnzusammenhang mit dem Wort Mut hergestellt ist, der einerseits auf den psychologischen Zusammenhang des Denkens mit dem Begehren, andrerseits aber des Begehrens mit dem Wahnsinn, dieser Komplettierung der Dulosigkeit des Ichs, nachdrücklich hinweist**): got. *môds* = Zorn; nach Kluges Wörterbuch ist „starke Seelenstimmung, heftige Erregung" der Grundbegriff des gemeingermanischen Stammes *môda* (gr. *menis* = Zorn, zur idg. Wurzel *mê mô*). Das mit Mut wohl urverwandte gr. *maiomai* = begehren und das Wort *mainomai* stehen sich gewiß nicht nur psychologisch und zufällig lautlich sehr nahe: klingt in diesem nicht die „verneinende" Bedeutung des *n*-Lautes mit dessen so bezeichnendem, Zorn und Ungeduld ausdrückendem Zähneaufeinanderpressen an? Ferner gehört zu *man* gr. *dysmenés*, entsprechend sanskr. *durmanas* = feindselig: in der Begehrlichkeit aber wurzeln die meisten, wenn auch nicht alle Feindseligkeiten der Menschen untereinander, im „Zurückweisen" des Du in der „Selbstbehauptung" des Ichs im Mein Mir Mich; dann das

*) Eine Unterscheidung, die innerhalb des objektiven Idealismus Platons noch nicht gemacht werden konnte, weil in ihm das Verwurzeltsein der Idee im Wollen noch ganz unkenntlich ist.

**) Rasen im Unbefriedigtsein des Begehrens, Rasen im Schmerz des Daseins — dahinter steckt die Geistigkeit der menschlichen Existenz. Nur der Mensch, nicht das Tier wird wahnsinnig.

Digitized by Google

Sanskritwort *manas* = Geist, lat. *mens* = Geist, Gesinnung, die gr. Wurzel *mna* in *mimnésko* = ich erinnere, mahne und *mémnemai* = ich erinnere mich, lat. *monere* = erinnern, mahnen, *meminisse* = sich erinnern, gedenken (klang nicht im Menschen, als er sein erstes selbstgeschaffenes Wort aussprach, die dunkle Erinnerung an seinen Ursprung im Geist, in Gott nach?); got. *manna* = Mensch, Mann, *munan* = meinen, *muns* = Gedanke; Minne (ursprünglich Erinnerung, Gedächtnis, minnen also eigentlich an etwas denken; altnord. *minne* = Andenken, Erinnerung, Gedächtnistrunk), mahnen (engl. *to moan* = klagen!), meinen. Die entfernte Verwandtschaft des Wortes Mensch mit dem gr. *ánemos* = Hauch, Wind und lat. *animus* = Geist, *anima* = Seele stellt den wieder so sehr bedeutsamen Zusammenhang mit dem aus einem Wehschrei (dial. *ant tuen*) hervorgegangenen „Urwort" her: im Leiden seines Daseins, verschärft durch sein Wissen um den Tod, um das Sterbenmüssen, besann sich der Mensch seines Menschseins, der Geistigkeit seiner Existenz; in seiner Icheinsamkeit und Duverschlossenheit die Welt und das Leben begehrend im Angesicht und Bewußtsein des Todes, und in diesem Begehren insgeheim doch wieder nichts anderes wollend als sein „höheres Leben", von dem er sich abgefallen fühlte, nichts anderes als die Rückkehr zu seinem Ursprung im Geiste, in Gott; in der ohnmächtigen „Verneinung" der Erdgebundenheit dieses von Gott abgefallenen Daseins — so schuf er das Wort Mensch, so gab er sich selbst seinen Namen.*)

*) Daß dieses Urerlebnis des spezifisch menschlichen Leids, das den seelischen und geistigen Grund und Boden für die Entstehung des Wortes Mensch abgab, vom Manne zuerst und zutiefst erlebt wurde; daß er es war, der sich in diesem Erlebnis des Menschseins besann und darüber zum „denkenden", vor allem zum „höher denkenden" Wesen wurde — das Wort Mann selber gehört zur Sanskritwurzel *man*, ist verwandt mit Mensch, dessen althochdeutsche Form *mannisco* eigentlich der „Männische" bedeutet: das hat wohl, wenn vielleicht auch nicht gerade ausschließlich, einen „biologischen" Grund; wie ja überhaupt die Sexualität eine biologische, eine Tatsache der Natur, nicht jedoch eine des Geistes ist — trotz Weininger. In einem Vortrag über Geschlechtsbestimmung behauptet Paul Kammerer, das biologische Experiment zeige, daß der Keim allemal dann männlich werde, wenn er sich der Grenze seiner Entwicklungsmöglichkeit am nächsten befinde; gehe es ihm so schlecht, daß er mit genauer Not nur noch imstande wäre, an seinem Entwicklungsziel zu landen, so erreiche er es in Mannesgestalt; daher bringe der Mann

Digitized by Google

12.

Es ist wohl eine allzukühne und kaum mehr zu rechtfertigende „etymologische Ausschweifung", zu der man sich jedoch leicht verführt fühlt, wenn man einmal den Tiefsinn der Etymologie achten gelernt hat, in den lautlichen Bestandteilen des Wortes Mathematik — *mathema, mathesis;* von *mathein, manthánein* = lernen — nach einem besonderen Sinn zu suchen; etwa im *Theta* in Thema und Thesis wieder die das Du bezeichnende Lautgebärde, das „Setzen" des Verhältnisses zum Du in der Hinweisung zu sehen, in der Silbe *ma* aber wie im *m* des obliquen Kasus des Fürwortes den Ausdruck der „Zurückweisung" des Du, des Sichverschließens vor ihm und hierin der wenigstens versuchten Verabsolutierung und des Vom-Du-Sichunabhängigmachens des Ichs. Eines jedoch ist gewiß: alles wissenschaftliche und mathematische Denken, alle mathematischen Vorstellungen, Anschauungen und Begriffe — Vorstellungen und Begriffe also, in denen das Denken in seiner „Objektivität" am besten sich selbst zu verstehen meint —, sie haben ihre Wurzel in der „Icheinsamkeit" des menschlichen Bewußtseins. Mathematik ist die ganz in die Sphäre des theoretischen, abstrakten Denkens erhobene, selbstverständlich am Ende aber auch hier mißlingende „Selbstsetzung" und Verabsolutierung des Ichs, das all sein Begehren und Wollen, worin es ja seine innere, subjektive Wirklichkeit hat, auf faktisches Haben- und sogar Seinwollen verzichtend, in ein ganz abstraktes mathematisches „Begreifenwollen" umgewandelt und damit aber auch tatsächlich „unwirklich" gemacht hat. Dabei ist das Ich zwar ganz unkenntlich geworden, aber doch noch immer da. Man mag wohl wie die Griechen in der Kugel den vollkommensten geometrischen Körper sehen. Was ist nun das eigentliche Zentrum jeder ideellen Kugel? Nichts anderes als das Ich der Raumanschauung. Freilich liegt

---

schon von seiner Keimungsepoche eine Schwächung ins Leben, die ihn nachteiligen Einflüssen — normaler beruflicher Anstrengung, wie außerordentlicher Anforderung „eiserner" Zeiten — leichter erliegen lasse als das Weib; schon für die embryonale Epoche gelte die größere Hinfälligkeit, sie bleibe dem Manne postembryonal treu bis ins späteste, ihm etwa trotz aller Fährlichkeiten beschiedene Alter.

Digitized by Google

die Wirklichkeit des Ichs nicht in der Sphäre des Räumlichen, sondern des Zeitlichen, und auch die Konzeption der Idee, in der das Ich in seiner Einsamkeit seine geistige „Existenzbestimmtheit" sucht, hat, obwohl sich die Idee als etwas „Ewiges" gibt, die Zeit als ein „reales" Moment des menschlichen Existierens zur Voraussetzung. Denn die Idee wurzelt im Wollen und dieses, in seinem „Gerichtetsein", selbst seinem auf das Ewige Gerichtetsein, liegt immer in der Zeit*). Weil nun im wissenschaftlich-mathematischen Denken diese in der Zeit liegende innere Willenswirklichkeit des Ichs zum Verschwinden gebracht ist, darum gibt sich die mathematische Thesis mit dem Anspruch auf zeitlose, ewige Gültigkeit. Diese Ewigkeit ihrer Wahrheit aber ist eine abstrakte und nicht konkrete wie die der Wahrheit des göttlichen Worts, das ja bestehen wird, wenn auch Himmel und Erde vergangen sein werden.

Die Idee wird im Schönheitserlebnis „sinnfällig". Schönheit in Kunst und Natur ist die als Anschauung unmittelbar erlebte Idee. In jeder Anschauung aber ist der Raum „gesetzt". Das Schönheitserlebnis jedoch läßt den Menschen den Ursprung der Idee — im Wollen und dadurch in der Zeitlichkeit des mensch-

*) Zunächst rüttelt das keineswegs an Kants versuchter Lösung des Zeitproblems. Seine transzendentale Aesthetik hat es nur mit dem abstrakt gedachten, nicht aber konkret erlebten Raum und ebenso mit der abstrakt gedachten und nicht konkret erlebten Zeit zu tun. In diesem abstrakten Raum — des Transzendentalphilosophen, des Mathematikers, des Physikers — sind alle Raumrichtungsbestimmungen „relativ", da gibt es nicht wie im konkret erlebten Raum ein absolutes Oben und Unten, Rechts und Links, Vorn und Hinten, Richtungsbestimmungen, deren Bedeutung vielleicht noch einmal die Biologie und organische Morphologie tiefer beschäftigen wird. Doch dürfte gerade die von Kant vorgeschlagene Lösung des Zeitproblems tatsächlich die schwache Seite seiner transzendentalen Aesthetik sein. Denn dieses Problem gehört gar nicht in die Aesthetik, wo es immer mißverstanden wird, sondern in die Ethik. In seiner Ethizität aber kann es wieder nur vom religiösen Menschen und im Geist des Christentums richtig aufgefaßt werden. Für den, der an die Menschwerdung Gottes im Leben Jesu glaubt — in der das „Ewige" und über aller Zeit Stehende des geistigen Lebens „historisches Faktum" geworden ist — für den, der in seiner Religiösität und in diesem Glauben total „unphilosophisch" wurde, gewinnt die Zeit eine Realitätsbedeutung, die weder Kants transzendentale Aesthetik noch das Mißverständnis und die Selbsttäuschung der Mystiker in ihrem „Gotterleben" aus der Welt zu schaffen vermag.

Digitized by Google

lichen Existierens — vergessen, das Ich mit seiner inneren Wirklichkeit im „Ich will", ähnlich wie im mathematischen Denken, ganz verschwinden und so gibt sich denn die Schönheit zuletzt als absolut zeitlos gewordene Anschauung. Sie ist aber doch nur ein Irrtum, in dem eben der Mensch nichts von der Wirklichkeit, auch der geistigen, seines Existierens weiß. Sie wölbt sich als leuchtende Hülle und strahlende Brücke über den Abgrund der äußeren und inneren Gebrochenheit seines Lebens und verdeckt ihn*). Die abstrakte mathematisch-physikalische Raumanschauung und das konkrete Schönheitserlebnis stehen freilich geistig weit genug von einander ab. Das aber haben sie unter anderem gemeinsam, daß in ihnen das Ich, weil es eben ganz verschwunden scheint, seiner Icheinsamkeit sich nicht bewußt wird.

Der Mensch erlebt das Weltall in seiner sinnlichen Anschauung als Kugel, deren Mittelpunkt er selber oder vielmehr das Ich seiner Raumanschauung ist. Wir können gar nicht anders als im Menschen den natürlichen und geistigen Mittelpunkt des Weltalls erblicken. Ueber diesen für die Auffassung des Universums selbstverständlichen anthropozentrischen Standpunkt meint die moderne Wissenschaft längst hinaus zu sein. Sie tut einfach so, als könne man davon absehen, daß die Welt, der Gegenstand ihres Erforschens und Erkennens, Erlebnis des Menschen ist; daß also ihr auch der Wissenschaft zur Erforschung Gegebensein den Menschen voraussetzt. — Faktisch erlebt nun der Mensch das Weltall immer nur als Halbkugel; was selbstverständlich seinen Grund in seinem Standpunkt auf der Erde hat, in der von der Wissenschaft so gründlich mißverstandenen Erdgebundenheit seiner Existenz, die nicht nur eine „äußere", eben die Wissenschaft interessierende, sondern auch eine von dieser niemals erfaßte „innere" Bedeutung hat. Wäre der Mensch diese Erdgebundenheit los, in der aber doch die Wirklichkeit seines Existierens liegt und die Gebrochenheit des

*) Schönheit ist die im Schauen konkret erlebte Idee. Die geometrische Bestimmtheit des Raumes aber als Körper oder Fläche, Kugel, Würfel, Dreieck, Kreis usw. ist etwas „Abstraktes", dem aber doch wieder in irgend einem Sinne ein „konkretes" Erleben zugrundeliegen mag, das jedoch der Mensch gleichsam längst vergessen hat und das nur in seltenen Fällen, nicht anders denn als dunkle Ahnung, erinnert wird; was dann zur „mystischen" Auffassung geometrischer Figuren führt.

Digitized by Google

Lebens wurzelt, die zur Wirklichkeit alles Existierens überhaupt als entscheidendes Moment gehört; dann wäre er auch imstande, in seiner sinnlichen Weltanschauung — hängt aber nicht die Sinnlichkeit seines Wesens wieder mit dieser Erdgebundenheit zusammen? — das Weltall als ganze Kugel zu erleben, das Universum sozusagen als Totalität. Was er eben in Wirklichkeit niemals vermag. Der geniale Metaphysiker freilich „träumt" in seiner „Weltanschauung", die aber eine geistige, keine sinnliche ist, von dieser Totalität: in der Idee des Kosmos, der in sich geschlossenen Unendlichkeit und Totalität alles Seins, der insgeheim nichts anderes als die ideelle Kugelanschauung zugrundeliegt. Der Philosoph aber verwickelt sich in unaufhebbare Widersprüche, wenn er diese Totalität auszudenken und vorzustellen versucht. Sie sich vorstellen heißt, sie sich zu einer wenn auch nur ideellen Anschauung bringen, was eben kein menschliches Bewußtsein vermag, und der Grund ist kein anderer als die Icheinsamkeit des Bewußtseins. Um das Universum in seiner Unendlichkeit und in sich geschlossenen, alles Sein umfassenden Einheit als Kosmos widerspruchslos vorzustellen, müßte wohl das Bewußtsein imstande sein, aus dieser Einsamkeit herauszutreten; mit anderen Worten: dazu wäre ein zweites Bewußtsein nötig, genau so wie zur Vorstellung jener „Totalebene" des Physikers Barthel. Eine Totalität des Seins wird jedoch auch im Schönheitserlebnis — dieser inneren Voraussetzung alles Weltanschauunghabens im genialen Metaphysiker —, selbstverständlich nicht „gedacht", aber „erlebt"; freilich jenseits und abseits von der Wirklichkeit des Seins, eine bloß geträumte Totalität. Und befangen in ihm, in dieser tiefsten „Entlastung" seines Gemüts inmitten der Not seines Existierens, kann sich der Mensch nicht darauf besinnen, daß er ja nur träumt. Es sei hier auch auf die „musikalische Intuition" hingewiesen, mit der es jene besondere „pneumatologische" Bewandtnis hat, daß in ihr das „objektiv" gewordene, ins Aesthetische transponierte geistige Leben des Menschen eine andere, die entgegengesetzte Richtung einschlägt, als die es in der Konzeption der Idee hat, die von der äußeren und inneren Mannigfaltigkeit des Lebens und Erlebens ausgeht, um deren Totalität in der Idee zu erfassen; während, wie es wenigstens den Anschein hat, die musikalische Intuition, den

Digitized by Google

umgekehrten Weg gehend, ihren Ausgang von einer „inneren" Totalität nimmt, um sich zur Mannigfaltigkeit des Lebens und Erlebens hinzubewegen. Die Idee faßt eine Mannigfaltigkeit in ihrer Totalität zusammen, die musikalische Intuition trägt die Totalität in sich und entfaltet sie in der Mannigfaltigkeit des von ihr geschaffenen Melos aus sich heraus. Sei das nun wie immer. Richtig ist es, daß, wie Goethe gesagt hat, es in der Natur keine Totalität gibt; denn sie ist keine Tatsache der „Natur", sondern eine des „Geistes", eine (freilich nur ästhetische) Tat des (ästhetisch sich bestimmenden) Geistes.

*

Da die im Schauen erlebte Schönheit eine Beziehung zum Raum hat, versteht es sich von selbst, daß alle als schön empfundenen Raumverhältnisse mathematisch genau festgestellt und zahlenmäßig ausgedrückt werden können; eine Entdeckung, die auf die alten Griechen einen besonders starken, in ihrer Philosophie und vor allem auch in der platonischen Ideenlehre deutlich fühlbaren Eindruck machte. Ohne sie hätte dieses so durchaus ästhetisch veranlagte Volk möglicherweise überhaupt nie über das Allernotwendigste hinaus mit Mathematik sich abgegeben, die doch bei seinen Denkern in so hohem Ansehen stand, daß sie Platon neben der Dialektik als oberste aller „Wissenschaften und Künste" betrachtete. Es ist also ein Zurückgreifen auf einen spezifisch griechischen Gedanken und sozusagen der Versuch einer wissenschaftlichen Erneuerung und wissenschaftlich praktischen Anwendung des Platonismus, wenn E. Zederbauer in seinem Buch über die „Harmonie im Weltall, in der Natur und Kunst" an zahlreichen Beispielen zu beweisen sucht, daß von denselben harmonischen Verhältnissen, „die zu allen Zeiten in den bedeutendsten Kunstwerken in Erscheinung traten", auch die „unendliche Formenmannigfaltigkeit der Tier- und Pflanzenwelt" und selbst die „Anordnung der Gestirne am Himmel" beherrscht wird. Diese Verhältnisse sind nach ihm die im „harmonischen" Dreieck und „harmonischen" Kreis*) ge-

*) Jenes ist ein gleichschenkeliges rektanguläres Dreieck, dieser ein Kreis, der die auf den Seiten dieses Dreiecks errichteten Quadrate, deren äußere Eckpunkte vom Halbierungspunkt der Hypotenuse gleichweit abstehen, umschreibt.

Digitized by Google

gebenen Größenverhältnisse der Dreiecksseiten und des Radius. So wäre also das raumgestaltende Geschehen in der Natur, im Weltall, an und für sich schon auf das Erlebnis der Schönheit hin angelegt, dieses nichts anderes — die Dichter und Künstler, sie hören das gerne — als das Erlebnis jenes „schöpferischen" Drangs der Natur nach Harmonie „in seinem reinen Sein, in der Ewigkeit seines Lebens", den der Künstler wieder als das Geheimnis seines Schaffens in sich trägt und in seinen Werken offenbart: in ihnen weniger die Natur nachahmend, als sie vielmehr in der Sphäre des Vergeistigten erfüllend — jenen einen „Augenblick des vollen Daseins" eines Gebildes in der Natur aus der Zeit heraushebend und festhaltend, den „Augenblick der wahren, vollendeten Schönheit", in dem es ist, „was es in der ganzen Ewigkeit ist", und außer dem ihm nur „ein Werden und ein Vergehen" zukommt; in der höchsten Absicht, die die Kunst haben kann, „das in der Natur in der Tat Seiende darstellend". Wie Schelling sagt, der gewiß nach Platon der „ästhetischeste" aller Philosophen ist — was deswegen seiner Philosophie nicht gerade zur höchsten Ehre gereicht — und wohl auch am tiefsten über die Kunst philosophiert hat.

Angenommen es ist so. Was dann aber zum Nachdenken und Philosophieren eigentlich erst herausfordert, das ist die eben noch zu erklärende, eine Deutung verlangende Abweichung von diesem mathematisch darstellbaren Gesetz der Harmonie, die, in Einzelnem mindestens, ebenso wie in den Werken der Kunst in den Gebilden der Natur immer wieder zu beobachten ist. Was hemmt die durchgehende und restlose Realisierung der harmonischen Raumgestaltung?*) Oder müssen wir uns damit zufriedengeben, daß man uns auf die Entwicklung verweist und die Hoffnung, von ihr einmal im Laufe der Zeiten — und Zeit genug hat sie ja und das Weltall — alles in schönste Ordnung gebracht zu sehen?

*) Dem Sinne nach ist das dieselbe Frage, die angesichts der von einigen Forschern, Hermann Swoboda, Wilhelm Fließ, behaupteten, aber ebenfalls nicht durchgängig zur Geltung kommenden Periodizität des Lebensablaufs, gleichsam der harmonischen Ausfüllung und Gestaltung der konkret erlebten Zeit, wir aufzuwerfen berechtigt sind.

Digitized by Google

Denken wir uns aber jene harmonische Welt verwirklicht. Nun — dann wäre eben alles in schönster Ordnung. Die Menschen hätten nicht die geringste Ursache zu philosophieren — denn wenn philosophiert wird, so ist das doch allemal ein Beweis dafür, daß etwas „nicht in Ordnung" ist; unaufhörlich erlebten sie in ihrem Erleben der Welt nichts anderes als die Schönheit und die Kräfte ihres Lebens brauchten sie, jeder ein Künstler, vielleicht gar ein Genie, zu nichts anderem als zum Schaffen von Schönheit in unvergänglichen Kunstwerken. Hier aber schon zeigt sich die falsche Konsequenz dieses Gedankens, die freilich unvermeidlich ist, wenn man ihn zuendedenkt, weil er selber eben einem tieferen Irrtum entspringt: das künstlerische Schaffen nämlich beruht nicht weniger als das philosophische Denken darauf, daß irgend etwas „nicht in Ordnung" ist. Jene harmonische Welt, in der es nichts anderes wäre als das Harmonie und Schönheit schaffende Sein dieser Welt selbst in der Sphäre des menschlichen Lebens, existiert in Wirklichkeit nicht. Sie ist nur ein Traum, der Traum vom Geist in seiner ästhetischen Entfaltung. Angenommen aber, sie existierte — wäre sie dann am Ende nicht wieder nur ein Traum? Denn gerade der Umstand, daß ihre vollendete Schönheit, die ja ihre „Wirklichkeit" wäre, in einer mathematischen Demonstration vollkommen erfaßt und ausgedrückt werden könnte, macht sie gleichsam zu einer „Projektion" unserer inneren sie anschauenden und als Schönheit erlebenden Wirklichkeit, zu einer Projektion des Ichs — denn wir müssen uns eben vor Augen halten, daß alles Mathematische, die geometrische Bestimmtheit des Raumes, in der zur Erfassung der „Wirklichkeit des Seins" unzulänglichen Icheinsamkeit des Bewußtseins wurzelt und nichts anderes ist als deren Abstraktgewordensein. Es bleibe als offene Frage dahingestellt, ob andrerseits gerade darin die Bürgschaft für die Wirklichkeit der von uns erlebten Welt liegt: daß sie kein Kosmos in vollendeter Harmonie ist, wenn auch anscheinend im Ablauf des Geschehens in ihr der Ansatz und auf dem Wege zu ihm; daß sie in ihrer nach Harmonie strebenden Raumausfüllung durch irgend etwas gehemmt wird — und was könnte dann das anderes sein als der „Widerstand der Materie"? im Weltgeschehen ebenso wie wenn wir im Kunstwerk das innere

Digitized by Google

Gesetz der Schönheit nicht restlos zur Erscheinung gebracht sehen, sodaß wir eben annehmen müssen, nicht nur im tieferen persönlichen Leben des Künstlers, sondern auch in seinem Schaffen selber, in seinem „objektiven" geistigen Leben sei etwas „nicht in Ordnung"; daß, ganz abstrakt und nüchtern wissenschaftlich gesprochen — in einem Sinne jedoch, der die in Frage stehenden gegensätzlichen Momente umgekehrt wertet —, daß die „qualitativen" Verhältnisse in der Welt nicht restlos in Quantitäten aufzulösen sind. Die Beantwortung dieser Fragen führt unvermeidlich mitten ins Bereich metaphysischer Spekulationen, wohin uns alles „Aesthetische" freilich immer lockt. Sollen wir uns nun auf die objektiv-idealistische Konzeption des Demiurgosbegriffes der Gnostiker einlassen oder im „Leben" schlechthin den mit dem „Widerstand der Materie" ringenden Faktor im Weltgeschehen erblicken? Oder werden wir, indem wir uns zu einem subjektiv gewendeten Idealismus bekennen — der zwar nicht mehr ästhetisch, sondern im letzten Grund ethisch gerichtet ist, aber doch immer wieder gern zum Aesthetischen zurückkehrt, weil er im Metaphysischen für das für sich allein nicht bestehen könnende Ethische eine Verankerung sucht —, werden wir in der „inneren Wirklichkeit des Seins", des Ichs selbst jenen „Widerstand" als etwa ethisch zu inhibierende oder vielleicht auch zu fordernde, das Ich zum Handeln herausfordernde Tatsache suchen? Alle derartigen metaphysischen Probleme — die vielleicht die Dichter weit mehr reizen als die Philosophen und diese eben, wenn sie Dichter sind; die direkt oder indirekt auf eine Verabsolutierung unsrer Icheinsamkeit hinauslaufen —, sie werden in unserem Träumen vom Geiste aufgeworfen, abseits von der Wirklichkeit unsres geistigen Lebens und wahrlich als ein Symptom, daß in diesem etwas nicht in Ordnung ist. Weder ihre Lösung, die ja noch keinem gelungen ist, noch ihre Unlösbarkeit kümmere uns. Denn wir haben von ihnen weg den Blick dorthin zu wenden, wo unser wirkliches geistiges Leben zu suchen ist — unsere Icheinsamkeit und die von der Wissenschaft so sehr mißverstandene, von einer mystisch angehauchten Metaphysik aber am liebsten ganz hinwegspekulierte Erdgebundenheit unserer Existenz in ihrer wahren Bedeutung erkennend und als die Wirklichkeit unsres Daseins niemals

Digitized by Google

aus den Augen verlierend, in unserem am „Widerstand der Materie" zerbrechenden Leben aber zur Ungebrochenheit des geistigen Lebens strebend. Dazu brauchen wir keine Wissenschaft und Mathematik, keine Kunst und Philosophie und auch kein Schönheitserleben in der Natur — wohl aber Gott, und das Wort, das von Gott kommt.

*

Die beiden Entdecker des Ichs, Descartes — der „Vater der neueren Philosophie" und einer der Mitbegründer des modernen wissenschaftlichen Denkens — der des abstrakt philosophischen, Pascal der des in seiner Willenswirklichkeit konkreten Ichs, waren große Mathematiker. Beide aber auch waren schon auf die Einsamkeit dieses Ichs und die geistige Unhaltbarkeit dieses Zustandes aufmerksam, Pascal in religiöser, Descartes jedoch — ein bisher fast gar nicht beachteter, in seiner außerordentlichen Tragweite nicht ermessener Umstand seiner Philosophie — in erkenntnistheoretischer Hinsicht. Er, für den Geometrie und Arithmetik „Muster methodischer Erkenntnis", „Beispiele für die Grundwissenschaft der Erkenntnis" sind, für den nur als wahr gilt, was, wie die mathematischen Sätze, „klar und deutlich" — *clair et distinct* — erkannt wird; er bezweifelt es, daß das menschliche Denken in seiner Objektivität in diesen mathematischen Vorstellungen und Begriffen wirklich am besten sich selbst verstehe, er bezweifelt die „Selbstverständlichkeit" eines mathematischen Satzes als dessen Wahrheitsevidenz, er ist auf die Icheinsamkeit des menschlichen Bewußtseins, des mathematischen Denkens gestoßen und sieht deren Unzulänglichkeit für die Erkenntnis der Wahrheit, denn — er muß, wie Theodor Haecker von ihm sagt, Gottes erst sicher sein, um die Wahrheit eines Satzes der Geometrie einzusehen. *Car, cela même que j'ai tantôt pris pour une regle, à savoir que les choses que nous concevont très clairement et très distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe,* heißt es im *Discours de la méthode.* Gott ist die Voraussetzung, selbst im mathematischen Denken, aller Wahrheit und alles Wahrheiterkennens. Aber nicht in diesem in seiner rein theoretischen Bedeutung liegt das wahre geistige Leben des Menschen.

Digitized by Google

Eine Wissenschaft, die im Menschen nicht von dieser tiefen, an sich gar nicht mehr wissenschaftlichen oder philosophischen Besinnung des Descartes auf Gott als der Voraussetzung alles Wahrheiterkennens geistig getragen wird, hat nichts als die Erdgebundenheit der menschlichen Existenz im Auge, sie natürlich gründlichst mißverstehend, nimmt dem Menschen sein „Aufschauen zum Himmel" übel und läuft notwendig auf den Relativismus, für den es überhaupt keine Wahrheit gibt, und in irgend welchem Sinne auf den „Pragmatismus" hinaus. An und für sich ist die Wissenschaft freilich gottlos, genau genommen selbst wenn sie Theologie betreibt. Sie weiß nichts von Gott und ist weder für noch gegen ihn und kann gar nicht anders als so sein. Wenn sich aber der Mensch von ihr gottlos machen läßt, wenn er sie, wie im Laufe des 19. Jahrhunderts, zur Demonstration wider Gott gebraucht, dann muß man das ihm, nicht ihr zum Vorwurf machen. Anders ja steht es mit der Philosophie, die eigentlich von Haus aus Gott sucht — ohne ihn jedoch in seiner Realität finden zu können — und dadurch von der Wissenschaft sich unterscheidet. Sie strebt immer zur Metaphysik hin — weil sie Gott sucht; es ist ihr dabei aber auch der Drang, Wissenschaft zu werden, die Metaphysik zur Wissenschaft wie die Physik zu machen, eigentümlich. Und je wissenschaftlicher sie wird, desto gottloser wird sie, um schließlich wie die Wissenschaft — aber auch wieder wie diese nicht durch eigene, sondern die Schuld des Menschen — auf eine Demonstration wider Gott hinauszulaufen. Dieser Gefahr steht sie sogar noch näher als die Wissenschaft. Denn es gibt eben keine Philosophie an sich, wie es Wissenschaft an sich gibt, sondern immer nur die eines bestimmten Philosophen, die freilich dann von einer ganzen Generation übernommen und zur ihren gemacht werden kann. Darum auch, wenn die Wissenschaft, nicht durch ihre, sondern des Menschen Schuld, zur Demonstration wider Gott wird, nimmt sie der Mensch nicht mehr als solche schlechthin — als die sie ja nichts weiß von Gott und weder für noch gegen ihn ist —, sondern hat sie zu seiner „Philosophie" gemacht und zum „Ersatz der Religion", zu seiner Philosophie wider Gott, die dann dem geheimen Sinn alles Philosophierens, der das „Gottsuchen" ist, widerspricht.

*

Digitized by Google

Die Icheinsamkeit alles wissenschaftlich-mathematischen Denkens bringt es mit sich, daß das Wort im diametralen Gegensatz zur mathematischen Formel steht. Mathematik zu werden ist bekanntlich das Ziel aller Naturwissenschaft, alles Wissens um das Geschehen in der äußeren Welt; und die allerletzte physikalische Erkenntnis wird vielleicht einmal in einer mathematischen Formel zum Ausdruck gebracht werden, die sich nicht mehr in Worten aussprechen läßt. Das Wissen aber um das „Geschehen in der inneren Welt" muß Wort werden und am Wort sich erproben und ganz unmöglich kann man es jemals in einer mathematischen Formel ausdrücken. Nicht unser geistiges Leben, wohl aber das sinnliche Erleben ist es, was nicht restlos Wort werden kann. Je mehr Geist in unser sinnliches Leben hineinkommt, destomehr nähert es sich dem Wort. Und Wort soll es werden — zu seiner Entsühnung. Die mathematische Formel steht zu dem, was für unser Denken als „Substanz", „objektiv" also, gegeben ist, in derselben Beziehung wie das Wort zu dem, was im Sinne einer „Personalität" „subjektiv" existiert. Wir sehen wieder die Substantialisierungstendenz ihre im objektiven Denken unvermeidliche Rolle spielen und entziehen uns ihrer Macht auch nur scheinbar, wenn wir, den „Materialismus" der Naturauffassung überwindend, uns entschließen, „energetisch" denken zu lernen. Sie war es zwar, die die Sprache zur Namengebung, zur Nominalisierung des Erlebten hindrängte, aber sie strebt über die Sprache und das Wort hinaus — eben zur mathematischen Formel hin. Auf diese muß jede Beziehung der als „Modus der Substanz" existierenden Dinge untereinander gebracht werden können und dann erst haben wir eine wirkliche wissenschaftliche Erkenntnis von ihr. Das Wort aber bringt, unmittelbar in der Aktualität seines Ausgesprochenwerdens, die Beziehung dessen zum Ausdruck, was als Persönlichkeit existiert. Auf den verrückten Gedanken, die Liebe auf eine mathematische Formel zu bringen, wird doch niemals ein Mensch verfallen. Ganz anders steht es natürlich mit dem „Gesetz der sexuellen Anziehung", obgleich es selbst da fraglich ist, ob es je wirklich mathematisch formuliert werden kann. Versucht wurde es ja von Otto Weininger. Für die Liebe und den Sinn des Wortes läßt sich kein mathematischer „Beweis" erbringen. Ein an-

Digitized by Google

derer auch nicht. Die mathematische Erkenntnis in ihrer letzten Konsequenz ist Aufhebung des Wortes und Tod der Liebe. Wir sehen sie also schließlich auf einen Zustand des menschlichen Geistes hinauslaufen, der faktisch nichts anderes ist als Wahnsinn: die auf die Spitze getriebene Icheinsamkeit und Duverschlossenheit des Geistes. Die mathematische Formel in ihrer Abstraktheit bezieht sich auf das Substantielle als ihrem konkreten Inhalt. Die Substanz aber, konsequent zuendegedacht, ist die absolut ichlose Realität, deren subjektiver Ausdruck der Wahnsinn der letzten mathematischen Erkenntnis wäre. Indem diese, in ihrer Wort- und Lieblosigkeit, die Verschlossenheit des Ichs vor dem Du komplett machte, höbe sie das Ich selbst auf — und damit auch das Bewußtsein überhaupt. Darüber kommt keine Philosophie und keine Wissenschaft hinweg, daß das Bewußtsein eine „subjektive" Tatsache ist, an die individuelle Existenz gebunden.*) In sie aber kommt in der Substantialisierungstendenz die „Objektivität" hinein. Was steckt übrigens in dieser Tendenz und aller Objektivität des Denkens? Nichts anderes als das „Leiden am Leben", an der Gebrochenheit des Lebens, also etwas sehr „Subjektives", und das Hinwegwollen von diesem Leiden, ein Das-Kreuz-nicht-auf-sich-Nehmenwollen. Wenn aber das Bewußtsein immer mehr und mehr objektiv wird und schließlich so ganz objektiv, daß auch nicht eine Spur mehr von Subjektivität in ihm ist, und ganz „wortlos" — das Wort aber ist die Voraussetzung der Steigerung des Bewußtseins zum Bewußt-Sein und dieses erst die Basis des objektiven Denkens —, was ist es dann? Dann ist es eben gar nicht mehr da.

Das Wort, könnte man sagen, ist die „Sinnfälligkeit", die „objektive" Konkretion des geistigen Lebens — wie die Schönheit in ihrem Erlebtwerden die Sinnfälligkeit der Idee, des Traums vom Geiste ist. Das geistige Leben aber gehört in seiner Realität der Sphäre des „Subjektiven" an. Die mathematische Formel in ihrer Abstraktheit ist der „objektive" Ausdruck für die Dulosig-

*) Mit der individuellen Existenz weiß bekanntlich das objektive Denken, das ja niemals den konkreten „Einzelfall" im Auge hat, sondern den abstrakten „Typus" oder das „Gesetz", dem die Erscheinung der Einzelfälle gehorcht, gar nichts anzufangen. Aber gerade in ihr läge das „Problem", auch das des Denkers selbst.

Digitized by Google

keit des objektiv erkennenden Ichs. In ihr hat sich dieses — zwar etwas „Subjektives" und, geistig als *Moi* des Pascal verstanden, in seiner Willenswirklichkeit „Konkretes" — objektiviert und zur Abstraktion verflüchtigt. In der mathematisch formulierten Erkenntnis ist das erkennende Ich verschwunden — wie im Schönheitserlebnis das schauende —, in der Wortlosigkeit dieser Erkenntnis hat es aufgehört zu existieren. Die höchste Mathematik, die sich nur mehr in Formeln ausdrückte, denen jede Wortwerdung versagt ist, wäre die vernunftlos gewordene Vernunft des Menschen. Denn Vernunft gibt es ja nur in der Beziehung zum Wort, durch das sie in den Menschen hineingelegt ist. Und wie sollte sie noch da sein, wenn es diese Beziehung nicht einmal mehr als Sehnsucht nach der Sprache gibt? Nicht Mathematik an und für sich, mit ihrem schließlichen Verzicht auf das Wort, ist Vernunft, sondern im Verlangen der Gedanken nach Wortwerdung liegt sie und im unausrottbaren Bedürfnis des Menschen, eine mathematisch formulierte Erkenntnis in Worten auszudrücken. In der Wortwerdung der Gedanken aber sucht das Ich — in der Icheinsamkeit — sein Du. Die Vernunft sucht das Wort, also ihren Ursprung — denn sie ist vom Wort geschaffen worden. Sie sucht Gott, denn das Wort ist von Gott. Darin liegt das innere Leben der Gedanken, daß sie Gott suchen, und sie suchen ihn, indem sie zum Wort werden. Ein Gedanke, der restlos mathematische Formel wird, sucht in seiner Wortlosigkeit nicht mehr Gott. Er hat aber auch sein Leben eingebüßt und ist nun tot. Wer wollte Gott — die Wahrheit und das Leben — in einer mathematischen Formel finden? Im Wort aber ist er zu finden. In jener verzichtet die Vernunft auf die sie konstituierende Beziehung zum Wort, das Ich auf sein Verhältnis zum Du, durch das es existiert, der Mensch auf Gott, der ihn erschaffen hat. Reine Mathematik ist die Vernunft, die sich an ihrem letzten Ende selbst aufgibt.

Es gibt außer der mathematischen, schließlich auf das Wort verzichtenden, noch eine „ästhetische" Selbstgenügsamkeit von Gedanken, die in ihrer Wortwerdung, auf die hin sie zwar von Grund aus angelegt sind als ein absolutes „Denken in der Sprache", die Icheinsamkeit des Denkens zum Prinzip haben — dem Wort also, so viel Ehre sie ihm auch erweisen mögen,

Digitized by Google

seinen tieferen und eigentlichen Sinn nehmen — und darum auch sich in keiner Weise an ein Du wenden, nicht einmal recht an das „ideelle Du". Sie haben nicht die Kraft in sich, und wollen sie auch gar nicht haben, im Menschen neue Gedanken zu erzeugen, geistiges Leben in diesem Sinne zu erwecken. Nichts ist in ihnen in ihrer formellen Vollendetheit, was zum Weiterwachsen, Weiterleben und Weiterdenken drängte, und sie können und wollen nur „bewundert" werden. Mehr noch als die Worte des Dichters lassen sie das Geistige im Wort ganz und gar als ästhetischen Wert erscheinen und mißverstehen also — sie, die doch das Wort und die Sprache in ihrem innersten und geheimsten Leben zu verstehen und zu erfassen glauben — das Wort in seiner wahren Bedeutung für das geistige Leben.

*

Halten wir uns vor Augen, wie die Substantialisierungstendenz die mathematische Formulierung der Erkenntnis als letzte Konsequenz fordert, so fällt uns wohl sofort Spinoza ein, dieser ausgeprägteste Typus des substantialistisch denkenden Philosophen, und die „geometrische" Demonstration seiner Ethik, die eben keineswegs Zufall oder philosophische Kaprice, sondern tiefer begründet im Zug seines ganzen Denkens ist. Mit Recht aber mag man an einer „substantialistischen", „geometrisch demonstrierten" Ethik —wahrlich eine *contradictio in adjecto* — Anstoß nehmen. Denn die ethische Erkenntnis ist in ihrer Richtung der Substantialisierungstendenz gerade entgegengesetzt. Diese müßte in ihrem letzten, jedoch niemals erreichten Ziel — weil sich in der von ihr gegebenen Richtung die Icheinsamkeit des Bewußtseins zur absoluten Dulosigkeit und Gottlosigkeit komplettierte — die Aufhebung des Bewußtseins herbeiführen; während die ethische Erkenntnis die Vollendung des spezifisch menschlichen Bewußtseins — also des Bewußt-S e i n s —, die „Bewußtseinserfüllung" der menschlichen Existenz ist. Ohne Gott aber, weil ihn der Mensch braucht zu seinem geistigen Leben — während Gott selbstverständlich den Menschen nicht braucht, was die Mystiker so gar nicht zu verstehen scheinen —, ohne Gott wäre auch sie nicht, was sie sein soll: Erkenntnis der Icheinsamkeit als Sünde, die Selbsterkenntnis des Ichs in der

Digitized by Google

Erkenntnis der Sünde. Das ist ohne den Glauben nicht möglich, ohne die „persönliche Entscheidung" des Menschen für oder wider die Geistigkeit seiner Existenz und das ist eben für oder wider Gott; denn nur im Verhältnis zu ihm hat der Mensch sein wahres geistiges Leben. Das Ethische drängt den Menschen zur geistigen Realität seines Lebens hin, denn es spricht zum Ich und weckt dieses zu seiner Wirklichkeit des Wollens auf; nur ist es dabei nicht imstande, das Ich in ein Verhältnis zum Du zu setzen. Es kann nicht für sich allein bestehen, es muß entweder im Metaphysischen verankert sein — d. h. aber im Traum vom Geist: weil es jedoch zur geistigen Realität hinstrebt, hebt es diesen Traum auf, die Idee wird sich ihres subjektiven Ursprungs im Ich, im Wollen bewußt und damit ist auch schon die Möglichkeit ihrer „Zurücknahme" auch in ihrer ethischen Bedeutung gegeben und der Anreiz zur geistigen Selbstvernichtung; oder das Ethische ist unerschütterlich verwurzelt im Religiösen, im Gottesverhältnis des Menschen, und da freilich ist jene Zurücknahme der Idee *eo ipso* ausgeschlossen.

Die Substantialisierungstendenz führt den Menschen zur „Besinnungslosigkeit", die ethische Richtung des Denkens zur Besinnung auf sich selbst; doch erreicht sie ihr Ziel an und für sich, ohne ihr Verankertsein im Religiösen, nicht: wohl ist auch eine gottlose Ethik und ein gottloses Ethos zwar denkbar, aber zuletzt doch geistig unhaltbar. Wessen Denken der Substantialisierungstendenz konsequent nachgibt, der vergißt sich selbst und die Wirklichkeit seines Daseins, er vergißt das Leiden seiner Existenz: er läßt in allen seinen Gedanken sich selbst, diese Daseinswirklichkeit und dieses Leiden aus dem Spiel — er wird ganz „objektiv" und rechnet sich das zur Ehre an. Eines freilich merkt er nicht, eben weil er sich selbst vergißt: daß hinter all seinem Denken und seiner Objektivität sein „Leiden am Leben" selbst noch immer steckt, das tiefste Leiden des Menschen, das an seiner natürlichen Icheinsamkeit. Je „objektiver" er wird, desto einsamer wird sein Ich, desto größer sein Leiden an dieser Vereinsamung. Aber er merkt es kaum und weiß nichts davon.*)

*) Selbst der Theolog, weil er eben Theologie als eine objektiv sich gebende Wissenschaft betreibt, kann der Substantialisierungstendenz geistig zum Opfer fallen. Zwar hat sein Denken im Glauben an die Personalität der Exi-

Digitized by Google

In seinem ethischen Denken aber vergißt der Mensch niemals sich selbst und die Wirklichkeit seines Daseins, seine ethische, innere Lebensgebrochenheit. Die hat er fortwährend im Auge, er „läßt sich selbst in seinem Denken nicht aus" und sieht von sich selbst nicht hinweg, umso weniger, je ethischer er eben denkt — was ihn freilich auch in die „Verzweiflung" hineintreiben kann. Selbstverständlich ist eine „objektive" Ethik möglich, aber kein objektives ethisches Denken. Das ist immer „subjektiv" und muß es sein. Sein Ziel aber, die Besinnung des Menschen auf sich selbst, erreicht es erst dann wirklich, wenn es im Gottesverhältnis — durch das diese Besinnung dem Menschen in der Erdgebundenheit seiner Existenz auch erst möglich wird — seinen unverrückbaren Stützpunkt hat. Erkenntnis der „Sünde" — die Frucht der ethischen Besinnung auf sich selbst vor Gott — und die Bewußtheit des Leidens als von Gott, der die Liebe ist, kommend: das ist höchstes menschliches Selbstbewußtsein, das allein ist wirkliches Bewußt-S e i n. Die Sünde nicht erkennen; nicht daran denken, daß alles Leiden an der Gebrochenheit des

stenz Gottes den Ausgangspunkt, operiert aber dann ungeniert, diesen Ausgangspunkt wieder vergessend, mit dem Begriff der göttlichen Substanz herum — als ob sich die Personalität und die Substantialität des Existierens, die eine ein nicht weiter zu erklärendes Faktum des geistigen Lebens in seiner Realität, die andere nichts als eine objektive Denknotwendigkeit, denkend jemals in Einklang bringen ließen. Von rechtswegen müßte ein solcher Theolog konsequent danach streben, Gott und sein Verhältnis zum Menschen und zur Welt, seine Menschwerdung im Leben Jesu und die Erlösung des Menschen durch sie auf eine mathematische Formel zu bringen, in der freilich dann nicht nur seine eigene Existenz, sondern auch die Gottes aufgehoben wäre. Was natürlich weder im einen noch andern Fall geht. Aber das geht schon: daß er, über Gott spekulierend, dabei sich selbst in seiner geistigen Not vergißt — dächte er an sie, so fände er ja gar nicht Zeit zum Spekulieren; daß er nicht bedenkt, wie es auf die „objektive" Erkenntnis der Existenz Gottes, die Gott eben substantialisiert und damit aber auch der Personalität beraubt — abgesehen von der tiefbegründeten Unmöglichkeit dieser Erkenntnis —, nicht im geringsten ankomme, sondern allein darauf, daß er selbst, in der Persönlichkeit seines Existierens, zu Gott ein persönliches Verhältnis habe (in dem man *eo ipso* nicht spekuliert), wie Gott zu ihm eines hat. Im wahrlich nicht Gott gefälligen Eifer seines Spekulierens und Demonstrierens bedenkt der ganz objektiv gewordene Theolog die von Pascal ausgesprochene Wahrheit nicht, daß *ces sortes de preuves ne peuvent nous conduire qu'à une connoissance spéculative de Dieu: et ne le connoître que de cette sorte, c'est ne pas le connoître.*

Digitized by Google

Lebens von Gott kommt, es dem „Schicksal" in die Schuhe schieben, dem man sich wehr- und hilflos ausgeliefert fühlt: das ist die Flucht des menschlichen Geistes vor der Not der Sünde und vor der Last des Leidens, die Flucht ins „Unbewußte", in die Besinnungslosigkeit.

Der entscheidend bedeutsame Gegensatz des substantialistischen und ethischen Denkens kommt auch darin zum Ausdruck, daß dieses, wie jenes auf die mathematische Formel hinzielt, das Wort sucht — das Wort Gottes, das das Gebot der Liebe ausspricht. Es muß es aber nicht immer finden. Christus — in dem das Wort in der Göttlichkeit seines Ursprungs „Fleisch geworden ist und unter uns gewohnt hat in seiner Herrlichkeit voll Gnade und Wahrheit" (Joh. 1, 14) —, Christus ist das Endziel des „Gesetzes" (Röm. 10, 4); alles Gesetz will Christus. Es will die Realität des geistigen Lebens, die es selbst aber im Menschen nicht hervorbringen kann; es will seine Erfüllung und sein „Ende" in der göttlichen Liebe. Der „Idealismus" sucht sein eigenes Ende und findet es in Christus und in der Erfüllung seines Gebots der Liebe. Weil darin der Mensch die Wirklichkeit seines geistigen Lebens hat, so braucht er das „Gesetz", die „Idee" nicht mehr und lebt von der Gnade. Wer den Nächsten liebt, hat das Gesetz erfüllt, heißt es im Römerbrief. Wer aber den Nächsten liebt, der ist nicht „Hörer" bloß des Wortes, in dem wir die Gnade und die Wahrheit unseres Lebens haben, sondern auch sein „Täter". Und das ist der letzte Sinn des Wortes in der Menschlichkeit seines Ursprungs: daß in ihm das Gebot der Liebe von Jesus ausgesprochen wurde, daß es das Wort in der Göttlichkeit seines Ursprungs wieder in sich aufnahm — daß es zum Wort der Liebe wird. Was weiß eine mathematische Formel vom Wort und von der Liebe? Was weiß sie vom „Geheimnis unsres Lebens", von Gott?

*

Die Basis alles logischen Vorstellungenverknüpfens und mathematischen Denkens ist der Identitätssatz. Fichte hat nun die bedeutsame Entdeckung gemacht, daß hinter ihm nichts anderes stecke als die Selbstbehauptung, ja sogar, meinte er und irrte, die „Selbstsetzung" des Ichs: $A = A$ heißt Ich bin Ich — um dann resolut spekulierend die Deduktion der ganzen Welt aus

Digitized by Google

dieser Thesis zu wagen; was er sich natürlich ebenso gut auch hätte ersparen können. Genau so wie der Identitätssatz — diese objektiv und abstrakt gewordene Icheinsamkeit; der in seiner Abstraktheit unkenntlich gemachte Versuch des Ichs, in seiner Verschlossenheit vor dem Du seine Existenz zu behaupten, in seiner „Selbstsetzung" seine geistige Existenzbestimmtheit zu finden und in seiner Icheinsamkeit ohne Gott zu existieren —, genau so sind wohl auch die übrigen prinzipiellen Voraussetzungen unseres logischen Denkens im Grunde nichts anderes als die „theoretisch" brauchbar und gültig gemachte abstrakte Objektivierung der „subjektiven" Tatsachen unsres geistigen Lebens, die ihrerseits wieder ihren Grund darin haben, daß dem Menschen — freilich nicht zum Zweck des Spekulierens und Theoretisierens — das „Wort" gegeben ist. So z. B. ist der Satz vom zureichenden Grunde nichts anderes als das abstrakte, aber sich selbst nicht verstehende dunkle Bewußtsein des Menschen von seinem Ursprung in Gott. Auf Gott überhaupt müssen zuletzt alle Prinzipien der Logik und des Denkens bezogen werden, wie auch Theodor Haecker vom Identitätssatz sagt, er habe seinen vollen Sinn erst in Gott, in dessen ewiger Identität mit sich selbst.

Der Sinn des Ursatzes war „Ich bin", nicht aber „Ich bin Ich"; des Ichs Sich-in-Beziehung-Setzen zum Du, nicht aber in der Verabsolutierung der Abschließung vor dem Du seine „Selbstsetzung" im Identitätssatz. Dieser ist zwar die Voraussetzung nicht nur des logischen Denkens, sondern auch jeder ethischen Besinnung des Menschen auf sich selbst; aber aus dem ethisch gemeinten „Ich bin Ich" muß sich unmittelbar das Bewußtsein ergeben, daß ich vom Grund aus ein anderer sein sollte, als der ich eben bin. Das heißt mit anderen Worten: der ethisch verstandene Identitätssatz gebiert im Menschen unmittelbar aus sich heraus den „Satz des Widerspruchs". Damit stehen wir vor der Möglichkeit der ethischen „Verzweiflung", die, wenn das Ethische nicht religiös verankert ist, zur Selbstbelügung oder zur „Zurücknahme der Idee" führt; ist es aber religiös verankert, zur schwersten Sünde, zur Verzweiflung an der göttlichen Gnade — in beiden Fällen zum selben Ergebnis: der absoluten geistigen Verlorenheit. Und hier liegt die letzte und tiefste, am schwer-

Digitized by Google

sten zu verstehende und wohl auch am schwersten zu erfüllende Forderung des geistigen Lebens: Der Mensch kümmere sich nicht um die Rettung seiner Seele. Um sie bekümmert sein, gehört noch immer der Sphäre des „Psychologischen" an, in der das Ich sich auf sich selbst bezieht, aus seiner Icheinsamkeit noch nicht herausgetreten ist; noch nicht der des „Pneumatologischen", in der es sein wahres und rechtes Verhältnis zum Du gewonnen hat. Wer, der um den Ernst des geistigen Lebens weiß, erschrickt nicht bei dem Gedanken, daß die religiöse Bekümmertheit des Menschen um sich selbst und das „Heil seiner Seele", das Einzige doch, worum er in diesem Leben Sorge tragen sollte; daß die Angst, ein Geistig-Verlorener zu sein, ohne die doch kein geistiges Leben im Menschen anzufangen vermag, am letzten Ende religiös verwerflich sei? Doch ist diese Angst und Bekümmertheit nur ein Ausgang und in keinem Fall zu umgehendes Durchgangsstadium, in dem eben der Mensch geistig nicht stecken bleiben darf, und wir müssen zuletzt des Wortes im Evangelium gedenken: Wer sein Leben retten will, wird es verlieren, wer es aber um meiner und des Evangeliums willen verliert, wird es retten. Wer seine Seele liebt — und der liebt sie doch, der um ihr Heil bekümmert ist —, wird sie verlieren, und wer seine Seele haßt in dieser Welt, bewahrt sie zum ewigen Leben. Der Mensch erkenne die Sünde seiner Existenz — und er wird sie niemals ohne Entsetzen über sich selbst, ohne Angst um sich selbst erkennen; seine Sorge aber sei sein Verhältnis zu Gott und dessen Realisierung im Glauben und in der Liebe Die Rettung seiner Seele lege er, auf die Gnade unerschütterlich vertrauend, in die Hand dessen, der der geistige Grund seiner Existenz ist.

Otto Weininger behauptet vom Identitätssatz, daß er nicht bewiesen — weil sein Beweis ihn selber schon zur Voraussetzung hätte —, aber auch nicht widerlegt werden könne, daß er „geglaubt" werden müsse; daß also auch die Logik im tiefsten Grunde nicht auf den Glauben — der aber selbst wieder ihrer nicht bedürfe — verzichten und daß man glauben nur an sich selbst könne, also auch der Glaube an die Logik im letzten Grunde Glaube an sich selbst sei. Doch da stehen wir auch schon vor einem gründlichen Mißverständnis des Glaubens — bei

Digitized by Google

einem Philosophen nicht verwunderlich. Ein abstrakter Satz kann selbstverständlich niemals Gegenstand und Inhalt des Glaubens sein, ebensowenig wie ein Produkt der Phantasie. Die Einbildungskraft, heißt es in Hamanns Sokratischen Denkwürdigkeiten, wäre sie ein Sonnenpferd und hätte Flügel der Morgenröte, kann keine Schöpferin des Glaubens sein. Geglaubt kann immer nur ein konkretes geistiges Sein werden. Das ist nun freilich das „Ich" als die unmittelbare Persönlichkeitsaussage im Satz „Ich bin". Nicht die Wahrheit eines Gedankens muß geglaubt werden, sondern die der Aussage des Gedankens, die „Wahrheit im Wort". Wenn ich glauben soll in der wahrsten Bedeutung des Wortes, so setzt das das „Angesprochenwerden", nicht jedoch das „Sichaussprechen" des Geistigen in mir voraus; so setzt das voraus, daß das Ich in mir von etwas Geistigem außer mir zum Du des Worts oder der Liebe gemacht wird. Daß ich bin, „glaube" ich nicht, und ich „glaube" auch nicht in der Aussage des Satzes „Ich bin" mir selber deren Wahrheit, vielmehr verhält es sich so: Gedanke, man könnte auch sagen Bewußtsein und Aussage des „Ich bin" wird durch den Glauben an das Du erst möglich gemacht, nicht aber durch den Glauben des Ichs an sich selbst. Die Existenz des Ichs — und das Ich existiert im Selbstbewußtsein und im Wort „Ich bin" — hat die Existenz des Du und die Beziehung zu dieser Existenz im Glauben zur Voraussetzung. Das erkannte Weininger nicht, weil er ebensowenig wie alle andern Philosophen das Wesen des wahren Ichs erfaßte. Kein Mensch kann an sich selbst glauben, und wenn er es tut, wenn das Ich in seiner Icheinsamkeit an sich selbst glaubt, so ist das wahrhaftig die Perversität des geistigen Lebens. Glaube, könnte man auch sagen, ist die „persönliche Entscheidung" für das Du. Der Mensch kann ebensowenig an sich selbst glauben, sich selbst zum Gegenstand des Glaubens machen, als sich das Ich zum Du des Worts oder der Liebe machen kann — ohne nicht dabei „sich selbst zu verlieren". Im Wort und in der Liebe haben wir den wahren Gegenstand und Inhalt des Glaubens: das ist Gott — und vor allem seine Menschwerdung, der „fleischgewordene" *lógos*.

Der Glaube, den Weininger im Auge hat, ist ein Glaube ohne Liebe und der freilich ist im letzten Grunde nichts anderes als

Digitized by Google

Glaube an sich selbst. Sein ethischer Idealismus mußte notwendig die Icheinsamkeit der menschlichen Existenz in ihrer wahren Bedeutung — als „die Sünde" — und darum auch die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und sein Erlöstseinwollen als „Feigheit" verkennen. Es ist die unvermeidliche Konsequenz des Idealismus überhaupt, die Icheinsamkeit, wie dies auch Weininger tat, zum Prinzip des geistigen Lebens an sich, das Ich zur absoluten „ersten Person" zu machen. Es ist tatsächlich nichts anderes gemeint als die Vergöttlichung des Ichs, seine Identifizierung mit Gott. Das Ich vergöttlichen und mit Gott identifizieren aber heißt vom Du nichts wissen. Und so heißt es auch im Schluß des 7. Kapitels von „Geschlecht und Charakter": Der Mensch ist allein im Weltall, in ewiger, ungeheurer Einsamkeit. Und weiter unten: Nichts ist ihm, dem Alleinen, All-Einen übergeordnet. Nur die religiöse Besinnung, die Weininger fehlte, als er sein Werk dachte und schrieb, macht es möglich, den entsetzlichen blasphemischen Wahnwitz eines solchen Gedankens ganz zu erfassen, in dessen eisiger Kälte alles geistige Leben in Todesstarrheit liegt. Dieser Idealismus konnte in seinen Konsequenzen — und Konsequenzen zu ziehen verstand Weininger wie nicht bald einer — die Liebe nur als die in die Sphäre des Aesthetischen gehörende und darum auch ethisch von ihm verworfene erotische Illusion des Mannes verstehen, mußte sie also in ihrem eigentlichen Wesen als Faktum und Forderung des geistigen Lebens mißverstehen und sah nicht ihren unauflöslichen Zusammenhang mit dem Glauben; des Wortes des Apostels nicht gedenkend, daß sie es ist, die diesen wirksam macht. Der Glaube — der „aus dem Hören" kommt, „das Hören aber durch das Wort Christi" (Röm. 10, 17), durch das Wort Gottes, das das Gebot der Liebe ausspricht —, der Glaube bahnt im Menschen den Weg zur Realität des geistigen Lebens, die Liebe aber ist diese Realität selber*). Der Glaube ist nichts ohne die Liebe. Die

*) Glaube und Liebe gehören „pneumatologisch" zusammen, sind aber auch, als Wörter, etymologisch verwandt. Glauben, wie das damit verwandte erlauben und loben, hat die Grundbedeutung „gutheißen": Glauben, die „persönliche Entscheidung" für Gott, ist die „Gutheißung" und „Bejahung" der Geistigkeit des Lebens („ja" zu ahd. *jehan* = gestehen, bekennen, gewöhnlich aber sagen, aussagen; es liegt auch dem Wort „Beichte" aus ahd. *bijehan* = beichten, bekennen zugrunde; glauben ist zu Gott, zur Wahrheit, zur Geistig-

Digitized by Google

Liebe aber, die der Mensch erfährt, sei es vom Menschen, sei es die göttliche Liebe, die sich in der „Fleischwerdung" des *lógos* offenbarte, kann niemals „gewußt", sie muß geglaubt werden. Und wie in der Liebe, die uns entgegengebracht wird, ist auch in jedem Wort, das wir aussprechen hören, etwas, das geglaubt werden muß. Denn der „Sinn" eines Wortes läßt sich nicht beweisen und Sprechen, das Wort ergreifen, wie man sagt, bedeutet immer einen „Einsatz" der Persönlichkeit, der ebenso sehr zum Wesen des Glaubens gehört als an und für sich Glauben fordert. Und gerade darin, daß das „Wort" die Forderung des Glaubens in sich begreift, liegt sein letzter „Sinn" — worauf wir so selten achten, weil wir gewöhnlich nur auf das im Worte aufmerksam sind, was „verstanden" werden kann und muß, was allein den Verstand angeht.

Die Wahrheit des konkret gesprochenen Wortes, in dem sich die Persönlichkeit einsetzt, fordert den Glauben vom andern als die „persönliche Entscheidung" für sie; die der abstrakt gedachten Thesis der Wissenschaft, Mathematik oder auch Metaphysik aber, in deren Aufstellung die Persönlichkeit von sich absieht, sich ausläßt, die unpersönliche Entscheidung des Verstandes. Nun ist nicht nur der Irrtum des Denkens, dessen objektive Richtigstellung möglich ist, sondern auch die Lüge der Aussage, die wohl in vielen Fällen, in einzelnen aber auch gar nicht und unter keinen Umständen aufgedeckt werden kann, der Gegensatz der Wahrheit. Zum Lügen gehört Vernunft, nicht nur Verstand; denn sonst könnte auch das Tier lügen. Auch die Lüge bedeutet einen Einsatz der Persönlichkeit, aber zugleich auch ihre innere Preisgebung. Sie ist nur möglich, weil der Mensch das „Wort hat" — und durch das Wort aber Vernunft und Persönlichkeit —

---

keit des Lebens sich bekennen). Das Wort Liebe hat die Sanskritwurzel *lubh* = heftig verlangen: im Glauben an Gott will der Mensch die Geistigkeit seines Lebens, in der Liebe gibt er dem Willen die Richtung auf sein wahres *telos*, das Gott ist. Den Menschen im rechten Sinne lieben heißt genau so wie, vor ihm sich demütigend, seine Sünde bekennen, beichten also, Gott in ihm „bejahen". Daß es übrigens möglich ist, die Geistigkeit seines Lebens nicht „gutzuheißen", nicht zu lieben, sogar direkt zu hassen, das verriet einmal mit unverblümter Deutlichkeit ein „Materialist", der in einer naturwissenschaftlichen Schrift sich bis zu der Aeußerung verstieg, er würde, wenn er sich einer unsterblichen Seele gewiß wäre, nach nichts anderem trachten, als sie — merkwürdig besinnungslos, als ob das überhaupt ginge — zu vernichten.

Digitized by Google

und sie ist der schwerste Mißbrauch des Wortes, die Aufhebung und Vernichtung seines Sinnes. Im Wort ist die Wahrheit, aber auch die Lüge. Wenn also die Sprachwissenschaft einmal — als Beispiel für den „Gegensinn der Urworte" — die etymologische Verwandtschaft von *lógos* und Lüge aufdeckte, so bekräftigte sie nur durch den Tiefsinn der Sprache, was pneumatologisch schon feststeht. Jede andere Art der Lüge außer der Aussage, so die Lüge des Gefühls, der Gebärde, der ganzen Haltung eines Menschen im Leben, sie wurzelt im Wort und seinem Mißbrauch und ist wie die Wortlüge ein verfehlter Versuch der Persönlichkeitsbehauptung. Sie ist, wie beim „pathologischen Lügner", Symptom eines Persönlichkeitsdefekts oder macht selber die Persönlichkeit defekt.

Das Wort, das den Glauben fordert und die Liebe gebietet, vermittelt zwischen dem Menschen und Gott — nicht wie der Logos des Philo zwischen Gott und Welt, wenigstens wissen wir davon nichts. Wir brauchen den Glauben — und das Wort — in der Icheinsamkeit und der in ihr von uns so sehr mißverstandenen Erdgebundenheit unsrer Existenz als die „Entsühnung des Geistes", wir brauchen ihn in unsrer unaufhörlichen inneren Bereitschaft, uns vor dem Du zu verschließen, wir brauchen ihn in der „Sünde" zu ihrer Erkenntnis. Denn diese Erkenntnis ist nicht möglich ohne den Glauben an Gott und seine Menschwerdung. Das Wort hat uns erlöst aus dem Kerker unsrer Icheinsamkeit und vom Tod zum Leben auferweckt und die Liebe zerbricht die „chinesische Mauer". Vielleicht, wenn der Mensch seine Liebe durch den Glauben an die Göttlichkeit des Du auch im Menschen vollkommen machte, vielleicht wäre dann der Glaube überflüssig — das Wort aber zurückgekehrt zu seinem Ursprung in Gott, nicht mehr Gebot der Liebe, sondern diese selber —, denn die Sünde seiner Existenz wäre ja verschwunden und es gäbe nichts zu erkennen mehr. Gibt es jedoch einen solchen Menschen?

Ohne Gott versinkt das Ich im Abgrund des Nichts, denn es existiert nur im Verhältnis zu ihm, zum Du. Und ohne die Beziehung zum Wort — das in seiner Lebendigkeit und Aktualität das Objektivwerden dieses Verhältnisses ist, des Menschen zu Gott, aber auch Gottes zum Menschen —, ohne die Beziehung

Digitized by Google

zum *lógos* versinkt auch die mathematische Erkenntnis und die in einer mathematischen Formel wortlos gewordene Vernunft im Abgrund dieses Nichts.

*

Wenn es wahr ist, was einmal in einem naturwissenschaftlichen Zeitungsaufsatze stand, so ergibt sich als Konsequenz der Wärmetheorie — deren zweiter Grundsatz angeblich, was aber dann überaus charakteristisch und bedeutsam wäre, nicht mehr restlos in Worten, sondern nur in einer mathematischen Formel ausgedrückt werden könne —, daß die Welt wider alle „physikalisch-mathematische Wahrscheinlichkeit" existiere. Das gewiß seltsam anmutende Ergebnis dieser Theorie, die es am Ende nicht fassen kann, daß, und also auch nicht warum, die Welt existiert, läßt — in der auf die Spitze getriebenen Icheinsamkeit des wissenschaftlich-mathematischen Denkens, die eben zu einer wenn auch nur scheinbaren Ichlosigkeit führt — das Ich einfach aus. Sie sieht nämlich von der Tatsache ab, daß uns die Welt nicht anders als in unserem Welterleben gegeben ist, auch für die naturwissenschaftliche Erforschung und Erklärung. Weil sie aber das Ich, das subjektive Moment des Erlebtseins der Welt, ausläßt, entschlüpft ihr schließlich diese selber: sie vermag ihre Existenz nicht zu erfassen. Die Annahme, daß die Welt existiert, wird wider alle physikalisch-mathematische Wahrscheinlichkeit gemacht. Ihre Existenz muß angenommen werden, nicht weil sie zu beweisen, physikalisch-mathematisch zu erklären ist, sondern — weil eben die Welt existiert. Und sie existiert, weil Bewußtsein da ist, dessen Objekt und Inhalt, weil das Ich da ist, dessen Erlebnis sie ist — aller physikalisch-mathematischen Unwahrscheinlichkeit ihrer Existenz zum Trotz. Die Icheinsamkeit des Bewußtseins jedoch droht, überdies von derartigen Konsequenzen der Wärmetheorie am Ende dazu noch aufgemuntert, die Existenz der Welt in einen Traum aufzulösen. Schließlich existiert nur das Ich, das die Welt träumt und die mathematische Formel denkt; das Ich, das im Identitätssatz sich selber denkt und „setzt": in der Gleichung $x = x$, auf die sich am Ende die mathematische Formulierung des wissenschaftlich restlos bezwungenen Weltgeschehens

Digitized by Google

vereinfacht und in deren Unbekanntem das Ich sich selber nicht mehr erkennt. Aber dieses Ich existiert eben nicht, nachdem es, die letzte mathematische Formel in ihrer absoluten Wortlosigkeit denkend, bereits verschwunden ist, sich selbst aus der Welt geschafft hat — aber auch diese mit. Und so stünden wir denn vor dem absoluten „Nichts". Mathematik ist in ihrer letzten Vollendung die „gegenstandslos" gewordene Vernunft, ganz „objektiv" gewordenes Bewußtsein ohne Objekt. Sie ist nicht nur die ich-, sondern auch gottlos gewordene Vernunft. Das Ich — das Subjekt des Erlebens, das dem mathematischen Denken den Gegenstand liefert und die Wirklichkeitsbeziehung möglich macht — existiert nicht an und für sich und außerhalb seiner Beziehung zum Du. Es ist vom „Wort" zu dieser Beziehung geschaffen worden. Die Welt existiert als Welterlebnis, das das Ich voraussetzt. Das Ich aber existiert, weil es Gott geschaffen hat. Die Welt existiert als Schöpfung Gottes gewissermaßen auf dem Umweg über das Ich — über den Menschen.

Darin aber, daß das Ich auf ein Verhältnis zum Du hin angelegt ist — und nicht im konkret erlebten „Widerstand der Materie" und auch nicht in einem mühsam zu führenden und, wenn gelingenden, doch nur von wenigen erfaßten logischen Beweis —, haben wir die Gewähr dafür, daß diese von uns erlebte Welt wirklich, nicht bloß geträumt und eine „Projektion des Ichs" ist. Da nun dieses Angelegtsein auf ein Verhältnis zum Du die Forderung des Glaubens in sich begreift, ist es ganz richtig, wenn Pascal behauptet, daß niemand eine Gewißheit, außer dem Glauben, habe, ob er wache oder schlafe: *qui sait, si cette autre moitié de la vie où nous pensons veiller n'est pas un autre sommeil un peu différent du premier, dont nous éveillons quand nous pensons dormir?* Wir glauben aber keineswegs unmittelbar an die Wirklichkeit der Welt, denn die kann ja niemals Gegenstand und Inhalt des Glaubens sein; es ist das positive Verhältnis des Ichs zum Du, es ist unser Glaube an Gott, der uns die Wirklichkeit dieser Welt vermittelt. Das Ich existiert nur in seiner Beziehung zum Du, dieses Du aber in der Welt, die sein Erlebnis ist, und Gott, der das wahre Du des Ichs im Menschen ist, war selber Mensch geworden und in diese

Digitized by Google

Welt gekommen, um uns den wahren Gegenstand und Inhalt des Glaubens in seiner Menschwerdung, in der Fleischwerdung des Logos zu geben. Je mehr sich das Ich in der natürlichen Icheinsamkeit der menschlichen Existenz vor dem Du verschließt, desto mehr „entwircklicht" es die Welt zu seiner „Projektion"; wenn auch nicht in der „Praxis" seines inneren Lebens, denn das führte ja direkt zum Wahnsinn, sondern nur in der „Theorie" metaphysischer Spekulationen; desto mehr aber auch „entwirklicht" es sich selbst, sich dessen jedoch nicht bewußt werdend — genau so wie es, verfangen in den „Wirklichkeiten" des äußeren Daseins in der Welt und blind geworden für die geistigen Realitäten des Lebens, indem es sich in diese Welt hinein verliert, sich selbst „entwirklicht" und damit wieder, wenn auch unbemerkt von ihm, diese Welt. Ob das Ich in seiner Einsamkeit sich selbst im Auge behält und die Welt bewußt entwirklicht oder umgekehrt nur die Welt, praktisch oder theoretisch, ins Auge faßt und unbewußt sich selbst dabei entwirklicht, beides läuft auf ein- und dasselbe hinaus: auf den geistigen Tod des Menschen. Der ist freilich in Wirklichkeit kein eigentlicher Tod, keine absolute Vernichtung, sondern ein ewiges Sterben, in dem das Geistige im Menschen niemals mehr zum Leben kommt — und doch auch niemals sterben kann. Es ist also wahrlich nur der religiöse, der zur Realität des geistigen Lebens durch die Gnade des Worts erweckte Mensch, der diese Welt in ihrer vollen und ganzen Wirklichkeit erlebt, und nur er, der die wahre Bedeutung dieser Wirklichkeit erfaßt.

*

Es nützt der Wissenschaft gar nichts, ganz Mathematik zu werden. In seiner Icheinsamkeit kann das Bewußtsein des Menschen niemals die Realität des Seins erfassen. Wohl ist es ein überaus tiefsinniger, von der Erkenntnis des Geistig-Unzulänglichen dieser Icheinsamkeit getragener, an den Kern alles Seins und der Wirklichkeit rührender Gedanke, der, um die tatsächliche Gestalt der Erde zu erfassen, zur Konzeption jener in sich geschlossenen ungekrümmten Totalebene führte, deren widerspruchslose Vorstellung erst im gemeinsamen Denken mit einem zweiten Bewußtsein möglich wäre. Läßt sich dieses aber

Digitized by Google

realisieren? Kann der Mensch zum Zweck der Anschauung und Theorie aus seiner Icheinsamkeit heraustreten? Heraustreten soll er, das ist die Forderung des geistigen Lebens — die er aber nicht in seiner „Weltanschauung" erfüllt, selbstverständlich nicht im genialen Traum des Metaphysikers vom Kosmos, aber auch nicht in der, wenn sie überhaupt möglich ist, erst zu realisierenden „Wirklichkeitsanschauung" in jenem gemeinsamen Denken zweier Bewußtseine, sondern allein im persönlichen Verhältnis seines Ichs zum Du.

Digitized by Google

13.

Das „Urwort" ging aus einer Schmerzesinterjektion hervor und war, weil die Sprache gar nicht anders als mit einem „Satz" beginnen konnte, ein solcher. Indem in ihm die „sprechende Person" ihre eigene Existenz zur Aussprache brachte, gab sie sich selbst den Namen. Aus dem „Ursatz", mag er lautlich wie immer beschaffen gewesen sein, entsprang der Nominativ Ich. Weil aber das Urwort ein Satz war, in der ersten Person, so implizierte es nicht nur die Selbstnennung des Ichs — als bloßes Nomen oder Pronomen wäre es ja noch kein Satz gewesen —, sondern zugleich ein Verbum, das, dem Sinn des Ursatzes nach, eines der Existentialaussage war, der Seinsbehauptung der sprechenden Person, also b i n. Ein Verbum gehört zu jedem Satz — als seine „Seele" sozusagen, als das satzschaffende, die einzelnen Wörter zu Satzgliedern umschaffende und sie „organisch" ordnende, „zusammenfügende" Wort*). Im Verbum, „das fast alle Wurzeln in sich darstellt", sieht Jakob Grimm „außer dem belebenden Pronomen die größte und eigentliche Kraft der Sprache". Nur das Wort im „Satze" ist ein lebendiges Wort und das *verbum finitum* hat in sich die Kraft der Belebung und „Beseelung" des Satzes und der Wörter in ihm zum „Worte". Löst man das Wort aus seinem „organischen" Eingeordnetsein in den Satz, durch das es „lebt", heraus, so stirbt es ab und wird zum toten Ding und Zeichen. Sein im Satze lebendiger und geistiges Leben erzeugender Sinn erstarrt zu einem Begriff, mit dem man nach den Gesetzen der Logik „mechanisch" operieren kann. Das Personalpronomen aber ist wahrhaftig das wortschöpferische, das Leben der Sprache aus sich heraus erzeugende „Urwort", weil es, in der Personalität des geistigen Lebens wurzelnd und als dessen unmittelbarer Ausdruck, die innere Bedingung der Sprache, das Verhältnis des Ichs zum Du, zur Geltung bringt. Die Grund- und Urbedeutung des „Satzes" soll nicht in einem psychologischen oder logisch-grammatikalischen Moment gesucht

*) Sprachlehre sollte daher im Wesentlichen als „Syntax" betrieben werden, da ja die Flexion und Konjugation der Wörter eine Folge ihres syntaktischen Gebrauchs ist.

Digitized by Google

werden, sondern in dem „pneumatologischen" Faktum, daß in ihm das geistige Leben des Menschen, vom „Wort" geschaffen, in buchstäblich zu nehmendem Sinne „zur Sprache gebracht" wird: der Satz ist „Setzung" des Verhältnisses zwischen dem Ich und dem Du. Das Wort ist das „Vehikel" dieses Verhältnisses; also Bewegungsmittel, dasjenige, wodurch sich das Ich im Menschen zum Du hinbewegt. Darum eben, als Ausdruck dieser Bewegung, muß der Satz das Wort der Bewegung, das finite Verbum als seine „Seele" in sich haben — das also in seinem tiefsten Grunde nicht mehr logisch-grammatikalisch, sondern pneumatologisch zu deutende Notwendigkeit ist — und darum auch war das Urwort Verbum und Pronomen in einem. Auch das „bin" im Urwort war der zu Sprache und Wort gewordene Ausdruck dieser Bewegung; zwar einerseits in gewissem Sinne, weil aus einem Wehschrei entsprungen und Leiden aussagend, ein wahres „Passivum", andrerseits aber, als „Akt" des geistigen Lebens im Menschen, vor allem nicht ein zielloses Intransitivum, sondern so recht das „Transitivum", die innere Bewegung des Ichs hinführend zu seinem Ziel im Du. Und es war auch kein „Reflexivum"; denn dazu wurde das „Sein" des Ichs erst durch dasjenige, was pneumatologisch der Bildung des obliquen Kasus zugrundeliegt, durch seine „Selbstsetzung" im Identitätssatz.

Die Setzung des Verhältnisses zwischen dem Ich und dem Du ist der ursprüngliche, eben pneumatologisch zu verstehende Sinn jeder Thesis.*) Eine Thesis bezieht sich auf die Relation eines Seins auf ein anderes, niemals aber auf ein „absolutes" Sein; worauf die Philosophie vielleicht viel zu wenig geachtet hat. So hat z. B. der Satz „Gott ist", weil er die Existenz Gottes ganz objektiv und relationslos behauptet, keinen Sinn, er besagt gar nichts.**) Der Satz aber „Gott hat die Welt erschaffen", der das Sein Gottes zu einem andern Sein in Beziehung bringt, ist selbstverständlich in seiner „Objektivität" bestreitbar. Einen Sinn hat er nur als „Glaubenssatz"; das heißt aber auch im letzten Grunde: nicht in der Objektivität seiner Aussageform in der

*) Thesis von gr. *tithénai* = setzen.

**) Siehe auch in der Kritik der reinen Vernunft die Ausführungen über den ontologischen Gottesbeweis.

Digitized by Google

„dritten Person". Anders verhält es sich mit der Thesis „Ich bin". Denn sie, die ja auch kein „Glaubenssatz" ist und niemals wortlos gedacht werden kann, hat praktisch darum eben die an und für sich nicht bestreitbare Beziehung zum Du, zur angesprochenen Person zur Voraussetzung, auch wenn von dieser im theoretischen Denken der Ichphilosophen abstrahiert wird. Mit ihr freilich in ihrer Subjektivität kann die Philosophie wieder rein gar nichts anfangen, am allerwenigsten, wenn sie in ihr, wie sie es einmal haben wollte, die Thesis einer absoluten Existenz sieht. In der Objektivität einer Thesis — es wäre denn, es handle sich um nichts anderes als die ganz abstrakten, jede Beziehung zu einem realen Sein vermeidenden Sätze der reinen Logik und Mathematik — liegt allemal auch ihre Bestreitbarkeit; in ihrem ursprünglich pneumatologischen Sinn aber — als „Persönlichkeitsbehauptung" und als solche aber nichts anderes als Behauptung und Setzung des Verhältnisses zwischen dem Ich und dem Du — ist sie unbestreitbar. Bei der Setzung der „Antithesis" spielt schon die Abschließung des Ichs vor dem Du, das eigentlich ja eine „Verneinung" des geistigen Lebens in sich begreifende *Moi* des Pascal eine entscheidende Rolle. Der „Satz des Widerspruchs" ist nichts anderes als der abstrakt gewordene Ausdruck für den Widerspruch zur Geistigkeit seiner Existenz, in den sich der Mensch durch seinen Abfall von Gott gesetzt und verfangen hat. Er entspringt aus der „Freiheit" des personalen Seins im Menschen und appelliert an sie; nicht jedoch im Denken, das ja immer den Versuch machen wird, ihn aus der Welt zu schaffen, den Widerspruch der Thesis und Antithesis in einer „höheren Synthesis" aufzuheben; sondern im Glauben, der, als „Einsatz der Persönlichkeit" und als die „persönliche Entscheidung" für oder wider den Geist, ihn zur Voraussetzung hat. Ohne den Satz vom Widerspruch gäbe es kein geistiges Leben im Menschen. Die Philosophie also, die wirklich imstande wäre, ihn aufzuheben, höbe damit auch dieses auf.

Sprachpsychologen unterscheiden zwischen prädikativen Sätzen und den ihnen sprachgeschichtlich vorausgegangenen attributiven Satzäquivalenten. In diesen sehen sie eine „wesentlich durch die Gefühlserregung bestimmte assoziative Leistung". Sie sind also der Ausdruck der subjektiven Beziehung der „spre-

Digitized by Google

chenden Person" zum Inhalt ihrer Aussage, des persönlichen Betroffenseins durch irgend ein Moment des Erlebens, der persönlichen Interessiertheit an ihm, und fordern eigentlich von der angesprochenen Person die gleiche Anteilnahme oder setzen sie voraus. Sie müssen selbstverständlich bei der Umwandlung in einen prädikativen Satz „Einbuße an elementarem Gefühlswert" erleiden. Denn durch den Eintritt des prädizierenden — einen Zustand „erzählenden" — Zeitwortes in den Satz wird bereits die innere Beziehung des Sprechenden zum Inhalt seiner Aussage etwas geändert, der Bewußtseinsinhalt „objektiviert" und es bereitet sich sowohl die sachliche Stellungnahme des Sprechenden zu dem ihn interessierenden und darum zur Sprache gebrachten Zustand oder Vorgang als auch die Aufforderung des Angesprochenen zur unpersönlichen Beurteilung sowohl des Ausgesagten als der Aussage an sich vor. Die Psychologen sagen, die Sprache habe sich immer mehr und mehr der „Entwicklung des apperzeptiven Denkens" angepaßt, der prädikative Satz habe das „Walten der apperzeptiven Grundvorgänge" — Beziehung und Vergleichung — zur Voraussetzung. Diese aber wieder sind als die Grundvorgänge des in einem tieferen Sinne, als ihn die Psychologie im Auge haben kann, zu verstehenden geistigen Lebens zu betrachten. Geistiges Leben ist nicht die mehr und mehr fortschreitende Differenzierung eines ursprünglich ungegliederten „Vorstellungskontinuums" — dessen Ausdruck das primitive Satzäquivalent war —, sondern im Grund und wesentlich die „Beziehung" des Ichs zum Du und als solche die Voraussetzung der Sprache überhaupt, im besonderen aber die der Aktualität des Wortes. Der „Urmensch" mag tatsächlich zunächst, wenn er zwischen sich und den einzelnen Momenten des Welterlebens eine Beziehung herstellte oder zwischen diesen, von sich selber absehend, eine sich auszudenken versuchte, diese als, natürlich deplacierte, „persönliche" Beziehung aufgefaßt haben; was zum Glauben an Naturgeister, an Geister in den Pflanzen und Tieren und in den Vorgängen in der Natur, zur „Beseelung" der Natur führte. Die Wissenschaft hat dann freilich wieder — am gründlichsten in unsrer Zeit — für die „Entseelung" bis zur Geistloswerdung gesorgt; denn sie kann ja nur das „Tote" zu ihren Zwecken brauchen. Die „Vergleichung" aber — die tatsächlich

Digitized by Google

die Differenzierung des Welterlebens, des Bewußtseinsinhalts zur psychologischen, den Identitätssatz aber zur logischen Voraussetzung hat — weist bereits auf die Abschließung des Ichs vor dem Du hin, ohne die sie gar nicht zu einem wesentlichen Denkvorgange geworden wäre. Als der Mensch anfing zu vergleichen, wurde er zum messenden und berechnenden, rechtenden und notgedrungen „objektiv" und „sachlich" denkenden Wesen. Das Ich war zum *Moi* des Pascal geworden.

Den attributiven Satzäquivalenten fehlt das Verbum finitum; aber nur „objektiv", denn „subjektiv", könnte man sagen, sei es in der geistigen Situation der sprechenden zur angesprochenen Person als der innere Sinn des „Satzes" gegeben. Wie auch sollte ein Satz möglich sein, der nicht irgendwie ein Ausdruck der Bewegung wäre, der geistigen Bewegung des Ichs zum Du überhaupt, im besonderen der seelischen Bewegtheit der sprechenden Person in den attributiven Sätzen, oder auch, ganz abstrakt genommen, der logischen Bewegung im Denken? In jedem Satz, ihn bildend, steckt darum ein Wort der Bewegung, ein Verbum. „Ist"-Sätze aber spielen ihre Rolle vornehmlich im abstrakten Denken — beim „Definieren" —, in dem Sprache und Wort alle Lebendigkeit fast ganz eingebüßt haben. Es ist nichts anderes als die Situation überhaupt, nicht nur die geistige, in der sich der Sprechende dem Angesprochenen gegenüber befindet, und nicht nur die durch seine psychische Bewegt- und Erregtheit geschaffene, sondern auch die äußere, das Aussprechen eines Wortes verständlich machende Situation, was im Satzäquivalent an die Stelle des prädizierenden Zeitworts tritt. Von besonderer Bedeutung aber ist es, daß wohl alle attributiven Sätze ursprünglich und wesentlich eigentlich „demonstrativ" gemeint, daher auch jetzt noch oft von einer hinweisenden Gebärde begleitet sind*). Der erste Gegenstand des im Sprechen Hinweisens aber war zunächst nicht ein Objekt des Begehrens — oder auch des Zurückweisens, Verabscheuens, der Angst —, sondern eines des Ansprechens, also die zweite Person, das Du; die tiefere Bedeutung der Demonstration nicht ein Ergreifen- und Begreifen-, sondern Anspre-

*) Siehe gr. *daktylos* = Finger, das natürliche Organ des Deutens auf etwas.

Digitized by Google

chenwollen*), das Bedürfnis des Geistigen in der sprechenden Person, sich mit etwas Geistigem außer ihr in Verbindung zu setzen. Und so sehen wir eben den *t*-Laut mit seiner ohneweiteres einleuchtenden demonstrativen Bedeutung in der Bildung des Personalpronomens der zweiten Person auftreten.

Müssen wir nicht den unerschöpflichen Tiefsinn der Sprache, in dem sich uns, wenn wir ihn nur recht erfassen, ihr Verwurzeltsein in den geistigen Realitäten des Lebens bezeugt, aufs neue bewundern, wenn wir auf dieses hinweisende, die angesprochene Person bezeichnende, das Wort Du wesentlich bildende *t* auch im Wort für Gott, der ja das wahre, das erste und letzte Du des Ichs ist, stoßen: lat. *deus*, gr. *theos*, altnord. *Tyr*, angelsächs. *tiv*, got. *Tius*, ahd. *Ziu* (in Dienstag): die altgermanische Gottheit *tiwaz*, ursprünglich Himmels-, später Kriegsgott, dem Mars entsprechend; sanskr. *divyas* = gr. *dios* = göttlich; sanskr. *div* = Himmel, davon *Dyâus* = Himmelsgott wie *Zeus* (Jupiter, das, wenn es wahr ist, auf *Diu-pater* = Lichtvater zurückzuführen sein soll). Gott als das vom Menschen angerufene, also zur „angesprochenen Person", zum Du gemachte Wesen: das liegt aber auch in der Etymologie des deutschen Wortes Gott. Denn dieses gehört zur Sanskritwurzel *hû* = Götter anrufen (*puruhûta* = Vielgerufener, Beiname des Indra). Würde aber der menschliche Geist sich jemals in der Anrufung in ein doch nicht anders als persönlich zu verstehendes Verhältnis zu Gott gesetzt haben, wenn er nicht von allem Anfang an, seinem Ursprung und Wesen nach, in einer Beziehung zum Geistigen außer ihm, wenn das Ich nicht in einem Verhältnis zum Du existierte und wenn nicht Gott, der ihn schuf, das Wort, durch das das Ich zum Du spricht, in ihn hineingelegt hätte?

Anders jedoch in tiefst bedeutsamer Weise als bei den Wörtern *deus* und Gott verhält es sich mit dem hebräischen Namen für Gott, mit dem aus *hâwâh* = sein gebildeten Wort *Jahveh*. Für die Juden — denen, als dem auserwählten Volke, auch vor Christus, weil Gott ihren Stammvätern sich geoffenbart hatte, ein reales Gottesverhältnis möglich war —, für sie war Gott in erster Linie nicht die „angesprochene", sondern die „spre-

*) Wollen = gr. *thélein*.

Digitized by Google

chende", d. h. die durch das Wort sich offenbarende Person auch in seinem Namen: Ich bin, der ich war — nicht substantivisch in die „dritte Person" transponiert als „der Ewigseiende". *Jahveh* bedeutet das Sich-selbst-und-seine-Existenz-Aussprechen und ist streng genommen gar nicht der Name Gottes. Nimmt man das Wort aber als Nomen, dann ist es gleichsam ein Nominativ — und der „Ursinn" dieses Kasus —, der als die Selbstnennung Gottes *eo ipso* den Vokativ ausschließt; im Gegensatz zu dem ursprünglich als Vokativ aufzufassenden, in der Folge erst als Nominativ und im obliquen Kasus gebrauchten *deus* oder Gott: der Sinn des hebräischen Namens *Jahveh* ist eben nichts anderes als die Offenbarung Gottes, in *deus* oder Gott jedoch suchte der Mensch, aus dem innersten Wesen und Bedürfnis seiner Geistigkeit heraus Gott anrufend, diesen. Selbstverständlich mußte die Ehrfurcht dem Juden gebieten, den Namen Gottes nicht auszusprechen. Denn *Jahveh* im Munde eines Menschen wäre ebenso sehr seinem Sinn nach sprachlich deplaciert als geistig Wahnwitz und Blasphemie. Das geschriebene Wort jedoch schafft ein ganz anderes Verhältnis zur Sprache, entrückt diese ihrer unmittelbaren Aktualität und darum war dem Juden erlaubt, den Namen Gottes, den er nicht aussprechen durfte, niederzuschreiben. Und er mag wohl immer, wenn er dieses geschriebene Wort, seinen Sinn in Ehrfurcht ganz erfassend, auch innerlich wortlos las, sich als die von Gott angesprochene Person gefühlt haben. Im Worte *Jahveh* sprach Gott zu ihm.

Alle die mit *deus* etymologisch verwandten Wörter mit der Grundbedeutung „Himmlischer" entstammen der Wurzel *diw* = glänzen, leuchten — das Sanskritwort für Gott ist *dêwa, dêwas* = eigentlich der Leuchtende — und weisen also auf den bedeutsamen Zusammenhang mit dem Lichterlebnis hin. In seinem Urerlebnis des Sonnenlichts — diesem Erleben des „Geistigen" in der Natur — klang dem Menschen die dunkle Erinnerung an das Licht nach, das in ihm als das Licht seines Lebens aufgeleuchtet hatte, als Gott — ihn durch das Wort schaffend — zu ihm sprach. Und so mag er dann nach seinem Abfall von Gott sein erstes menschlich geschaffenes Wort an die Sonne, Gott in ihr suchend, gerichtet haben.

Digitized by Google

Auch in einigen anderen Fällen zeigt sich, wie der hinweisende *t*-Laut in der Bildung von Wörtern eine Rolle spielt, die mit dem Lichterlebnis zusammenhängen. Zunächst bei Tag, gleichbedeutend mit lat. *dies*, sanskr. *dina* (got. *sinteins* = täglich), von den Sprachforschern mit der Sanskritwurzel *dah* = brennen verglichen, lit. *dágas, dàga* = Ernte, preuß. *dagas* = Sommer, sanskr. *nidâghá* = Hitze, Sommer; Grundbedeutung nach Kluge „Zeit des Brennens der Sonne, heiße Tages- oder Jahreszeit": das Lichterlebnis war zum Wärmeerlebnis geworden, hatte zur Erfahrung des Brennens und Sichverbrennens geführt. Wenn kleine Kinder mit dem Finger auf etwas hindeuten, das ihr Auge reizt, etwas Glänzendes, Funkelndes, ein Licht, eine Flamme, und „dada" ausrufen und wohl meistens auch, wenn noch nicht durch Erfahrung gewitzigt, nach dem leuchtenden Gegenstand greifen und sich verbrennen, so meint man unmittelbar die Urbildung der Wortwurzel *dah* vor Augen und Ohren zu haben. Man denke ferner auch an einige griechische Wörter, z. B. *theastai, theomai* = schauen, *theorein* = betrachten, *thermos* = warm, *thýein* = verbrennen, opfern (vielleicht könnte man auch *thauma* = Wunder hier anführen; der Zusammenhang des deutschen „Wunder" jedoch mit gr. *athreo* = sehe, schaue, betrachte, wird in Kluges Wörterbuch abgelehnt); und dann auch an das lat. *tueri* = anschauen, aber auch beschützen: ein vielleicht doch auch „pneumatologisch" und nicht nur psychologisch-biologisch zu deutender Bedeutungswechsel. Das von einigen Sprachforschern erwähnte Phänomen des „Gegensinns der Urworte"*) würde es begreiflich machen, daß der *t*-Laut auch bei Wörtern des Gegensatzes zum Licht-

*) Das Altkoptische soll die meisten Beispiele für dieses Phänomen liefern, angeblich ist es aber auch noch wahrnehmbar in gr. *eris* und *eros*, pers. *Ormuzd* (aus *ahura mazda*) und Ahriman, kalt (lat. *gelidus* = gefroren, eiskalt) und lat. *calor* = Wärme. Man achte auch, im Auge behaltend, daß das *r*, in zahlreichen Wörtern mit Leichtigkeit nachweisbar, ein Lautzeichen für das Erlebnis des „Widerstands der Materie" ist, auf die Etymologie des Wortes Rad: urverwandt und gleichbedeutend mit altir. *roth* (neben *rethim* = laufe), lat. *rota*, lit *rátas;* sanskr. *rathas* = Wagen, dessen Wurzel *reth* zu rasch gehört, dieses gehalten zu ahd. *rado*, angelsächs. *hraede* = schnell, daher nach Kluge die Grundbedeutung der Urwurzel *rath, roth, reth* = eilen. Dieser „Gegensinn der Urworte" ist bei der anzunehmenden sehr geringen Anzahl der Verbalwurzeln gleichsam „sprach- und lautökonomisch" nicht unbegreiflich, steht aber gewiß auch im Zusammenhang mit der Tat-

Digitized by Google

erlebnis auftritt: dämmern, altsächs. *thimm* = düster, mittelniederdeutsch *deemster* = finster, sanskr. *tamas* = Finsternis (entspricht ahd. *demar* = *crepusculum)*, *tamrás* = verdunkelnd, erstickend, *támisrâ* = dunkle Nacht, irisch *temel* = Finsternis, *temen* = dunkelgrau, lat. *tenebrae.*

*

Das aus einem Wehschrei hervorgegangene „Urwort" mit dem Sinn „Ich bin und leide" war — und ist — in seinem ersten und letzten Grunde ein Anruf Gottes. Zuerst wandte sich das Geistige, im Menschen — ihn suchend und im Sichselbstaussprechen anrufend — an Gott und dann erst durch das Wort an das Geistige, das Du im andern Menschen. Daß das Göttliche der Kindheits- und Urgedanke des menschlichen Geistes ist, wird übrigens auch von der Wissenschaft bezeugt, wenn es richtig ist, was ein Kenner der Steinzeit behauptet. Der Paläolithiker, sagt er, sei im „Bann der Religion" gestanden und erst später, fügt ein andrer Forscher hinzu, habe der Urmensch begonnen, die Außenwelt weitgehend in Besitz zu nehmen.*) Ein Heimatloser in dieser Welt nach seinem Abfall von Gott, begann der Mensch seinen langen Gang durch die Geschichte: die Erde erobernd und daheim werdend auf ihr, aber dabei doch auch insgeheim immer in seinem Aufschauen zum Himmel seine „wahre Heimat" suchend.

Erdgebunden zum Himmel aufschauend — das ist die Situation des menschlichen Lebens in der Welt. Alles Leben ist „unten", aber es setzt ein „Oben", nach dem es sich hinbewegt. Alles Leben ist erdgebunden und schaut zum Himmel auf. Die stumme, unbewußte, in der Erde festgehaltene Pflanze bringt dieses Streben des natürlichen Lebens zum Himmel und zum Licht am

sache, daß wir keinen Begriff ohne die Setzung seines Gegenteils konzipieren können. Der Geist schuf das Wort in einem durch Interjektionen und Naturlaute gegebenen, an und für sich sehr beschränkten Lautmaterial, sodaß eben ursprünglich ein- und dieselbe Wortwurzel die verschiedensten Dinge und direkt Gegensätze bezeichnete. Dem Verstand oblag das Geschäft der Differenzierung des „Wortes" in „Wörter".

*) Daher denn auch für den entwicklungsstolzen „Monisten" unsrer Zeit — die es so herrlich weit gebracht hat: wir, die die Jahre zwischen 1914 und 1919 erlebten, wissen es — die religiöse Lebenseinstellung, der Glaube an Gott ein von seiner Person überwundener „Atavismus" ist.

Digitized by Google

reinsten und schönsten zum Ausdruck. Das frei sich bewegende Tier aber hat das Organ seines Lichterlebens vom Himmel abgewendet. Nicht wie die Pflanze von der Erde festgehalten, ist sein Blick erdgefesselt. Im Leben des Menschen, der das auf ein Verhältnis zu Gott angelegte Geistige in sich trägt, wird die „Richtung nach oben" zum Gebet: das Geistige in ihm, das Ich, sucht sein wahres Du. Daß er ein im Wort und Anruf seinen Ausdruck findendes Verhältnis zu Gott hat — mag in dieser Anrufung zunächst auch sehr viel Mißverständnis sein, nicht nur in Hinsicht auf die Not seines Existierens, sondern auch im Bezug auf Gott und das Verhältnis des Menschen zu Gott; daß er das im Gebet Gott suchende und „alles Leben und in ihm sich selbst transszendierende Wesen" ist — das macht ihn ja eigentlich erst zum Menschen. Was für ein Leben ist das, in dem der Mensch das Beten verlernt hat! Eines, das, weil es seine geistige Richtung nach oben verloren hat, sich in seiner Erdgebundenheit verliert und in ihr untergeht — eine Geistigkeit im Menschen, die sich vor dem Du verschließt, weil sie sich in sich selbst und der Erdgebundenheit des Existierens verrannt hat.

Aus der Tiefe seines Lebens ruft der Mensch zu Gott — *de profundis clamavi.* Was „Tiefe" ist, wird freilich in unsrer Zeit, die dieses Wort ja so sehr liebt, gewöhnlich ästhetisch mißverstanden, das Wort als poetischer Euphemismus mißbraucht: wer begreift es denn heutzutage, daß Tiefe an und für sich nichts den Menschen, weder die Dichter noch die Denker Auszeichnendes ist, im Gegenteil sogar? Wer das erste Wort des Vaterunsers im rechten Sinne ausspricht, der erhebt sich geistig über die Erdgebundenheit seines Lebens, die zum Gebet gehört, empor. Aber schon das nächste Wort weist ihn wieder auf sie zurück. Denn er soll sie ja nicht vergessen und in jedem Moment des Gebets an sie denken, weil es der Sinn des Betens ist, erdgebunden zum Himmel aufzuschauen. Und so entspricht auch jedes weitere Wort des Gebets bis zur letzten Bitte um die Erlösung von der Macht des Bösen der geistigen Situation der menschlichen Existenz in der Welt. Man muß in die „Tiefe seines Lebens" hinabsteigen, um das Vaterunser im rechten Sinn zu beten, sich demütigend in seiner Erdgebundenheit und Lebensenge — in die Tiefe hinab, aber mit dem „Blick nach oben".

Digitized by Google

14.

Die Existentialaussage der „sprechenden Person" von sich selbst im „Urwort" war die jedoch noch keinen „Namen" bedeutende Selbstnennung des Ichs. Indem dieses — durch das Wort — in ihr seiner Existenz sich bewußt wurde und sich zugleich, weil das ja die Voraussetzung der Aussage ist, in ein Verhältnis zum Du setzte, mußte ihm selbstverständlich auch dessen Existenz zum Bewußtsein gekommen sein. Und so folgte unmittelbar auf die Existentialaussage in der „ersten" die in der „zweiten Person", auf das „Ich bin" das diesem innerlich und geistig schon zugrundeliegende „Du bist". Nun ist es wieder nicht bloßer Zufall des Sprachgebrauchs, wenn, im Deutschen wenigstens, das Verbum der Existentialaussage der zweiten Person, das „bist", aus demselben Stamm wie das „bin" gebildet ist. Denn das Du existiert, hinsichtlich der Personalität seines Seins, im selben Sinne wie das Ich, und was von dessen Existenz gilt, gilt auch von seiner. Auch das Du hat vom Standpunkte des Ichs aus seine subjektive Existenz in der Liebe, mit der es geliebt, seine objektive aber im Wort, durch das es angesprochen wird, vom Ich aus zum Wort, zur Sprache kommt — ohne jedoch, was stets im Auge behalten werden muß, eine „Projektion des Ichs" zu sein. So wenig man die Existenz des Ichs in der „dritten Person" behaupten kann, ohne den Widerspruch des Denkens sowohl als des Sprachgeistes herauszufordern, ebensowenig die des Du. Anders wohl verhält es sich mit dem auf dem Wege der „Entpersönlichung" begriffenen *Moi* des Pascal. Das Ich „ist" nicht, aber „ich bin" — und auch das Du „ist" nicht, aber „Du bist". In den Sätzen „Ich bin" und „Du bist" wird ein „personales" Sein behauptet und ausgesagt und nur in ihnen; nicht aber eines im Sinne „substantiellen" Existierens, dessen Aussage keine andere grammatikalische Form als die der „dritten Person", mit dem Verbum sein in ist und sind also, haben kann und in einer Hinsicht das Inkrafttreten der „Substantialisierungstendenz" des Denkens mit ihrer „Objektivierung" alles Seins, sprachlich aber die mit dieser Hand in Hand gehenden Namengebung voraussetzt. Das „ist" sagt immer

Digitized by Google

irgendwie ein unpersönliches Sein aus; nicht nur, wenn es in Beziehung zu etwas an und für sich Unpersönlichem, Tieren, Pflanzen, Sachen, sondern auch zu einer Person, sei es nun ein Mensch oder Gott, gebraucht wird. Die Seinsaussage in der ersten und zweiten Person ist Beanspruchung und Ansprache eines „subjektiven", d. h. hier „persönlichen", die in der dritten Person Beanspruchung und Aussprache eines „objektiven", „unpersönlichen", „substantiellen" Seins. Die substantivische Benennung dessen, was in dem „Ich bin" und „Du bist" eigentlich existiert, trifft im Grunde genommen niemals direkt dieses Existierende — in seiner Personalität —, sondern indirekt auf dem Umwege über die „dritte Person", d. i. die Sphäre der substantivischen Namengebung und Wortwerdung und der „objektiven" Seinsaussage. In der Geistigkeit seiner Existenz, in seinem unmittelbaren „personalen" Sein ist der Mensch namenlos. Wie ja auch ursprünglich Gott für ihn namenlos war und in der Folge erst substantivisch benannt wurde, aber eben wieder als das „angerufene" Wesen wie im Wort Gott oder als jenes, auf das im Anruf hingewiesen wird, wie in *deus*.

Da nun aber Gott das wahre Du des Ichs im Menschen ist, die Existenz des Du jedoch nur in der zweiten Person behauptet werden kann, in einem Satz, der, das „Du bist" zwar nicht direkt als ausdrückliche Seinsbehauptung, als „Thesis" aussprechend, es doch zugrundeliegen hat und durch den sich der Mensch als „sprechende Person" zum Du in ein persönliches Verhältnis setzt: so folgt daraus, daß auch die Existenz Gottes nicht „objektiv", d. h. vom persönlichen Verhältnis zu ihm, das ihn zum Du macht, unabhängig, ausgesagt oder gar „bewiesen" werden kann. An der Tatsache, daß ihre Behauptung in der „dritten Person", durch die These „Gott ist" oder „Es gibt einen Gott" unsinnig ist und nicht mehr besagt als der Satz „Das Ich ist" oder „Das Du ist", nämlich buchstäblich nichts; an der Tatsache, daß diese Behauptung die wirkliche Existenz Gottes in keiner Weise und vor allem nicht ihre Personalität trifft, muß eigentlich alle Theologie und die theologisch spekulierende Metaphysik zuschanden werden. Gott hat entweder eine persönliche Existenz oder er existiert überhaupt nicht. Seine Persönlichkeit aber kann der Mensch nicht spekulativ erfassen, sondern nur dadurch, daß

Digitized by Google

er sich — was ja die Forderung seines geistigen Lebens und die Forderung Gottes selber ist — persönlich zu ihm verhält, d. h. ihn zum Du seines Ichs macht, und da hat sich alles Spekulieren und jede theologische und metaphysische Tiefsinnigkeit *eo ipso* aufgehört. Wenn nun aber ein Mensch sagt, oder es sich bloß denkt als die „Wahrheit" für ihn und als seine Meinung und Ueberzeugung: „Gott ist nicht" oder „Es gibt keinen Gott" — ohne jedoch auf die tieferliegende, im Wörtchen „ist" steckende Unsinnigkeit dieses Gedankens eines „Seins" Gottes in der „dritten Person" aufmerksam zu sein —, so gerät er dadurch freilich nicht in einen Widerspruch mit etwas, das unwiderleglich „objektiv" bewiesen werden könnte, objektiv evident wäre wie ein mathematischer Satz, wohl aber in einen mit sich selbst, wenn er es auch zunächst gar nicht merkt; in einen Widerspruch mit der Geistigkeit seiner Existenz, die ja Gott voraussetzt, und an dem geht er geistig zugrunde. Das ist die direkte Verkehrtheit des geistigen Lebens, die Umkehrung des Lebens in den Tod des Geistes, wenn der Mensch die Existenz Gottes erst objektiv verbürgt haben, in der „dritten Person" unwiderleglich behaupten können will, um von da aus dann, wie Gott es will, in ein persönliches Verhältnis zu ihm zu treten. Hat aber der Mensch in der „persönlichen Entscheidung" seines Glaubens dieses Verhältnis, dann ist für ihn auch gar keine Zeit mehr zu einer objektiven Einsicht in die Existenz Gottes, angenommen nämlich, die wäre möglich.

Wenn man von einer Person, deren Persönlichkeit im strengen, also durchaus positiven Sinn des Wortes im Auge habend, objektiv und demnach in der „dritten Person" mit einem „Dritten" spricht, so setzt das ein eben die Persönlichkeit betreffendes Einverständnis mit diesem Dritten voraus. Bin ich jedoch mit der Person allein und gar erst, weiß ich mich mit ihr im Einverständnis über eine Angelegenheit, die zwischen ihr und mir sich abwickelt, oder suche dieses Einverständnis, dann ist sie mir niemals „Objekt" und kann es niemals sein. Je mehr persönlich verinnerlicht mein Verhältnis zu einer Persönlichkeit ist, destoweniger kann es mir in den Sinn kommen, mich über sie mit einem Dritten sachlich und also recht eigentlich in der „dritten Person" zu verständigen. Denn das hieße ja wirklich

Digitized by Google

nichts anderes als diese Persönlichkeit „entpersönlichen" und mein persönliches Verhältnis zu ihr um eines sachlichen willen aufgeben. Umgekehrt aber wird man gerade über einen Menschen mit einem „Persönlichkeitsdefekt" — wer jedoch hätte den nicht in der „Tiefe" seines Wesens? — also über einen an und für sich etwas „entpersönlichten" Menschen, natürlich „hinter seinem Rücken", mit einem Dritten am ehesten sich sachlich und in der „dritten Person" verständigen können. Anders als in Lieb- und Ehrfurchtslosigkeit geht das selbstverständlich nicht. Wenn man mit einem über Gott in der dritten Person spricht, so setzt man, hat man Gott in seiner geistigen Realität im Auge, bei jenem das Einverständnis über die reale, und d. i. soviel als persönliche Existenz Gottes, das aber wieder heißt nichts anderes als ein reales Gottesverhältnis in ihm, voraus. Woraus folgt, daß man sich mit einem „Atheisten" — der jedoch weniger die Existenz Gottes als sein Gottesverhältnis verneint und leugnet — niemals über Gott verständigen kann, höchstens über die Idee des Göttlichen. Es wäre denn, daß einem die geistige Kraft gegeben wäre, den andern das Du im Grunde seiner Geistigkeit unmittelbar wahrnehmen zu lassen, das Ich in ihm zur vollen Besinnung auf sich selbst und hierin zu seiner „Konkretion" zu bringen. Der Geist in der „dritten Person" aber, das *hagion pneuma* des Neuen Testaments, in dem der Mensch wiedergeboren wird und den Namen eines Kindes Gottes empfängt, den nach dem Johannesevangelium diejenigen empfangen sollen, die an Christus glauben; der Geist der Wahrheit, den die Welt nicht empfangen kann, weil sie ihn nicht sieht und ihn nicht kennt — dürfen wir ihn nicht als den Geist des inneren Einverständnisses, in Liebe und Ehrfurcht, der Menschen untereinander über Gott verstehen und die Sünde gegen ihn, die Lästerung des Geistes, die nicht vergeben wird, in allem erblicken, was gegen dieses Einverständnis sprechen und es zunichtemachen will? Und in diesem Geist der Wahrheit, der Wahrheit unsres Lebens und des inneren, die Menschen einigenden Einverständnisses über Gott, in dem wir uns mit dem „Dritten" über Gott in der „Dritten Person" verständigen, habe, so könnte man wahrlich dann sagen, Gott seine „objektive" Existenz — was aber wieder

Digitized by Google

nicht „objektiv" in theologischen und metaphysischen Spekulationen mißbraucht werden darf.

Streng genommen müßte uns die Ehrfurcht vor Gott, dem „Allgegenwärtigen", aber auch die Liebe zu ihm verbieten, von ihm, der doch gegenwärtig ist und „zuhört", in der dritten Person zu reden — so als ob er nicht da wäre —, ohne das Wort an ihn zu richten. Wenn der Mensch es mit Gott zu tun hat, dann rede er nicht v o n ihm — denn das kann im Müßiggang des geistigen Lebens sein —, sondern z u ihm; zumindest im Innersten seines Herzens, bedenkend, daß Gott ihm zuhört und einmal Rechenschaft fordert über jedes unnütz gesprochene Wort (Matth. 12, 36). So hielt es auch z. B. Augustinus in seinen Bekenntnissen, diesem Protokoll eines „Dialogs mit Gott", und selbst Fichte, der zwar in seiner Schrift über die Bestimmung des Menschen von der „Persönlichkeit" des göttlichen Wesens nichts wissen will, spricht, wenn er in ihr von Gott spricht, in der „zweiten Person" — er spricht nicht v o n ihm, sondern z u ihm; freilich nur in der durch sein rednerisches Pathos bedingten ideellen Situation. Gewiß ist es nicht zu vermeiden, von Gott auch in der dritten Person zu reden, was die Theologie entschuldigt, wenn auch nicht absolut rechtfertigt. Wenn aber ein Mensch das tut, so hat er darin ebensowenig, wie wenn er sich auf die tiefsinnigsten theologischen Gedanken einläßt, die Wirklichkeit seines geistigen Lebens und dessen sollte er eingedenk sein. Freilich gibt es seltene Menschen, denen die Kraft des Geistes in ihrem Wort gegeben ist, daß sie, von Gott redend, ihn in seiner geistigen Realität unmittelbar dem „Angesprochenen" gegenwärtig machen. Das aber werden immer nur die von Gott selbst dazu Berufenen sein.

*

B i n b i s t ist das Verbum der Existentialaussage für die geistigen, s e i n genau genommen das für die sinnlichen Realitäten, dient jedoch in der Sphäre des abstrakten Denkens zur Behauptung der Existenz des Substantiellen. I s t und s i n d, b i n und b i s t sind die Zeitformen der Gegenwärtigkeits- und

Digitized by Google

aber auch Ewigkeitsaussage;*) nur mit dem freilich großen Unterschied, daß bin bist ihrem innersten Sinne nach die konkrete Ewigkeit des geistigen Lebens, ist sind die abstrakte, ideelle des Denkens zum Ausdruck bringen. Da die Nominalform eines Zeitwortes — in der es auch substantivisch gebraucht werden kann — unter dem Einfluß der Substantialisierungstendenz des Denkens gebildet wurde und wird, ist es nicht unbegreiflich, daß wohl ist und sind, deren sich diese Tendenz zur Existentialbehauptung bedient, in sein eine Nennform haben; und aber auch wieder ein Zeugnis für den Tiefsinn der Sprache, wenn bin und bist, diese „Urverba", keine bildeten, sondern immer noch nur in der vom Sprachgeist behüteten und durch die Jahrtausende der sprachlichen Geschichte wohl bewahrten Aussageform bestehen, in der sie eben allein ihren Sinn haben. Denn sein ist nicht ihre wirkliche, sondern die von den Grammatikern bloß hinzugedachte Nominalform. Hätten sie eine wirkliche, dann könnte sie natürlich auch wie jede andere Nennform als Substantiv gebraucht werden. Die Existenz dessen aber, was in ihnen ausgesagt wird oder sich selbst aussagt, spottet jeder Substantialisierung durch das Denken ebenso wie jeder Substantivierung durch die Sprache. Das sprachlich substantivierte und damit auch schon denkend substantialisierte Ich des Satzes „Das Ich ist" ist tatsächlich nichts als ein leeres, beziehungsloses Wort und Wortmißbrauch und dasselbe gilt selbstverständlich auch vom Du.

Weil das Verbum sein wesentlich die Zeitform der Gegenwärtigkeits- und — das Sein der „Substanz" behauptend — abstrakten Ewigkeitsaussage ist, griff die deutsche Sprache zur Bildung der Vergangenheit nach einem andern Verbum der Existentialaussage, nämlich zu wesen, dessen Etymologie wieder aufschlußreich ist: mhd. *wesen*, ahd. *wesan* entspricht got. *wisan* = sein, verweilen, bleiben; die Verbalwurzel *wes* = *sein*, verbleiben (wozu auch wahr und währen gehören) in der Sanskritwurzel *vas* = bleiben, verweilen, übernachten. Man muß nun auf den Sinnzusammenhang von Wesen und bleiben achten.

*) Die Gegenwart, als die „zeitloseste" Zeit, ist der Zeitpunkt für den Durchbruch der Ewigkeit, der „in der Zeit" niemals erwartet werden kann und darf, aber auch in keinem Sinne jemals der Vergangenheit angehört.

Digitized by Google

Wesen ist vor allem, in seiner konkreten Bedeutung, ein Lebewesen, im Gegensatz zu einem Ding, einer Sache; in seiner abstrakten aber das gleichsam außerzeitliche Sein eines Lebewesens oder auch dann eines Dinges, die Idee, die seinem zeitlichen Sein, seiner äußeren Wirklichkeit, seinem Werden und Vergehen als sein ungewordenes Sein und als unvergängliche innere Wirklichkeit zugrundeliegt. Weniger platonisch gesprochen: die Gesamtheit seines Seins, durch die die einzelnen Seinsmomente in ihrem Zusammenhang und Wechsel bestimmt und daher zu erklären sind. Bleiben, verwandt gr. *liparéo* = beharre, ist jetzt und künftig sein, dauern: nur was dauert, zugleich aber auch in seiner Dauer sich ändert, hat eine Vergangenheit — und ist es imstande, wie der Mensch sich selbst auf diese zu beziehen, auch eine Geschichte. Bleiben ist auch verwandt mit Leib (Körper eines Lebewesens im Gegensatz zu einer Sache, einem an und für sich toten Ding) und mit Leben selbst: Leben ist ein Sein, das in seiner Gegenwärtigkeit durch das Zukünftige bestimmt wird (ein Ausdruck des Zusammen- und Ineinanderseins von Gegenwart und Zukunft wie eben auch bleiben); daher Zukunftsperspektive-haben ein Ausdruck der Lebensungebrochenheit, Perspektivenlosigkeit aber ein Symptom von „Lebensarmut" ist. Man könnte sagen, wesen sei das für die platonisch-idealistische, sein das für die spinozistisch-substantialistische Existenz- und Realitätsbehauptung typische und charakteristische Verbum. Die Philosophie aber, sei sie nun Platonismus oder Spinozismus, erfaßt niemals die geistige Realität des Lebens, die im Verbum bist bin behauptet wird oder sich selbst behauptet.

Es ist wohl wieder kein bloßer Zufall des Sprachgebrauchs, daß im Deutschen der Konjunktiv — die „Möglichkeitsform" — der ersten und zweiten Person des Personalpronomens, sei seist also aus dem Sein-Stamm gebildet wird und nicht aus dem bin bist des Indikativs, der „Wirklichkeitsform". Wer einmal das Wesen des Ichs erfaßt hat und was es bedeutet, wenn ein Mensch „Ich bin" sagt, dem leuchtet es ohneweiteres ein, daß, was in bin und bist als existierend behauptet wird, wirklich existiert und gar nicht als bloß möglicherweise existierend, was in sich

Digitized by Google

auch die Möglichkeit der Verneinung begriffe, gedacht werden kann.

Das Sein in der Existentialaussage in der dritten Person kann immer irgendwie als vom Subjekt des Seins, von dem es behauptet wird, getrennt gedacht werden und wird darum auch syntaktisch getrennt vom Subjekt ausgesagt. Das Subjekt erscheint als spezieller, das Sein jedoch nicht erschöpfender Fall des Seins und ist diesem gleichsam untergeordnet; es kommt zum Sein oder wächst aus ihm heraus. In der Seinsaussage in der ersten und zweiten Person aber kann das Subjekt des Seins vom prädizierten Sein, das Ich vom bin, *) das Du vom bist in keiner Weise getrennt werden — was im Deutschen sprachlich in dem Satz „Ich bin" nicht so unmittelbar seinen Ausdruck findet, wie im lateinischen *sum*. Hier erscheint das Subjekt nicht als spezieller Fall des Seins, sondern ist dieses selbst, in gewissem Sinne sogar ihm übergeordnet; es kommt nicht zum Sein, sondern das Sein ergibt sich unmittelbar aus ihm, es wächst, könnte man sagen, aus ihm heraus. Im „Ich bin" und „Du bist" fallen Sein, als die subjektive Voraussetzung der Aussage, und diese selbst — als die Voraussetzung der „objektiven" Existenz des Ichs, wie des Du, im Wort — unmittelbar zusammen. Diese gedanklich nicht aufzuhebende Identität des Subjekts der Aussage und des Prädikats macht das Wesen der Existentialbehauptung in der ersten und zweiten Person aus, in der eben ein Sein im Sinne der Personalität behauptet wird, das an und für sich die Beziehung zur Aussage, zum Wort in sich begreift, weil Persönlichkeit und „Wort haben" ein- und dasselbe sind. Die Existentialaussage in der dritten Person aber hat bereits das Sein der — „wortlosen" — Substanz insgeheim im Sinne. Substanz ist das „objektive", in seiner „Wortlosigkeit" „unpersönliche", aus allen „subjektiven" Seinsbestimmungen des Erlebtwerdens herausgelöste, von ihnen unabhängige Sein, als das einzige „objektiv" Wirkliche gedacht — aber eben bloß gedacht; denn sie ist gar nicht eine Seinsnotwendigkeit und die absolute Notwendigkeit des Seins schlechthin und dasjenige, was notwendig ist, daß etwas auch unabhängig davon, daß es

*) „Ich" hat nach Faulmanns Etymologischem Wörterbuch vielleicht ursprünglich „ich bin" bedeutet.

Digitized by Google

von uns vorgestellt und gedacht wird, sei; sie ist auch nicht, wie es bei Spinoza heißt, das, was in sich ist und durch sich begriffen wird, etwas, dessen Begriff nicht den Begriff eines anderen Dings nötig hat, um daraus gebildet zu werden. Sie ist vielmehr nichts anderes als eine Denknotwendigkeit, das „bei allem Wechsel der Erscheinung als beharrend" Gedachte nach Kant, dasjenige, das wir denken müssen, wenn wir ein objektives Sein als wirklich seiend denken wollen; sie liegt nicht dem Sein an und für sich zugrunde, sondern wird zu ihm durch unser Denken als das im Sein Seiende hinzugedacht.

Mit der Möglichkeit, in der Existentialaussage in der dritten Person das prädizierte Sein vom Subjekt getrennt zu denken, ist auch die andere Möglichkeit gegeben, die behauptete Existenz als fraglich hinzustellen und in der Folge ihre Realität direkt zu verneinen. Die Konzeption des Substanzbegriffs als des Begriffs des absolut notwendigen Seins ist gewissermaßen die objektive Maßregel des Denkens gegen die Entwirklichung alles Existierenden, die das dem Denken zugrundeliegende Ich — mit seiner inneren Wirklichkeit im Wollen: auch hinter dem *cogito* steckt ja das *volo* — zu seinem eigenen Schutze ergreift, da es sich durch die der Icheinsamkeit entspringende Substantialisierungstendenz auf den Weg zu seiner eigenen „Entwirklichung" hingedrängt sieht und dadurch sozusagen aller Wirklichkeit überhaupt, der Wirklichkeit des Erlebten ungewiß wird. Die Existenz dessen nun, was im Satz „Ich bin" sich behauptet oder in „Du bist" behauptet wird, als fraglich und bloß möglich hinstellen geht ebensowenig als seine direkte Verneinung. Denn der Satz „Du bist nicht" — in seinem konkreten Ausgesprochenwerden das Du und seine Existenz ja voraussetzend — ist selbstverständlich genau so sinnlos, wie es der Satz „Ich bin nicht" wäre, den doch nur ein Irrsinniger denken könnte.

Durch die Aussage in der dritten Person ist die Realität in eine Abhängigkeit vom Vorgestellt-, Gedacht- und Ausgesagtwerden geraten. So wurde der Konjunktiv, der ja zunächst die Abhängigkeits eines Seins- oder Geschehensmoments von einem andern, die Bedingtheit eines Seins oder einer Tätigkeit durch einen zwar an sich möglichen, aber vielleicht nicht wirklich gegebenen Umstand zum Ausdruck zu bringen hatte, zur Aussageform der in-

Digitized by Google

direkten Rede, auch wenn diese etwas anführt, das wirklich so ist und so sich verhält. Nun läßt sich weder die Existenz des Ichs noch die des Du als abhängig denken von ihrem Vorgestelltund Gedachtwerden. Denn das Ich ist keine Vorstellung und auch kein bloßer Gedanke, als der es eine Möglichkeit und sonst nichts wäre, ebensowenig wie das Du. Es liegt vielmehr selbst allem Vorstellen und Denken zugrunde, als Voraussetzung, nicht aber wie die Substanz als Konsequenz des Denkens. Sie kann aber eigentlich auch nicht als abhängig von der Aussage gedacht werden; obwohl das Ich in dieser — im Wort und seinem innersten Sinn — existiert, während die Existenz des Du an und für sich in ihr eben durch sie, die sie konkret möglich macht, gegeben ist. Das Sein des Ichs und des Du — nicht abhängig von der Aussage, vielmehr deren geistige Voraussetzung — ist unmittelbarstes, nicht bloß gedachtes oder vorgestelltes und auch nicht bloß ausgesagtes Sein, daher auch das Verbum seiner Aussage nur die Bildung des Indikativs, der „Wirklichkeitsform", nicht die des Konjunktivs, der „Möglichkeitsform" zuläßt. Dieser Indikativ b i n und b i s t ist so recht eigentlich der I n d i k a t i v in seiner Grund- und Urbedeutung, wie b i n das Urverbum ist. Soll nun das durch irgend ein inneres oder äußeres Moment modifizierte und näher bestimmte Sein des Ichs und Du in der indirekten Rede angeführt oder in Abhängigkeit von unserem Dafürhalten und Vorstellen, Denken und Meinen ausgesagt werden, so bleibt dem Sprachgebrauch, der sich eben nicht in Widerspruch zum Geist der Sprache setzen will, nichts übrig, als bei der Bildung des Konjunktivs von bin und bist auch hier wieder zum „s e i n"-Stamm zu greifen.

*

Daß das Du in genau demselben Sinne der Personalität existiere wie das Ich, was im gemeinsamen Verbum der Seinsaussage sprachlich zum Ausdruck kommt, das ist eigentlich doch nicht ganz richtig und wieder ist es die Etymologie, die uns, in diesem Fall freilich nur zum Teil, hilft, diesen Unterschied des Existierens klarzumachen. Die Sanskritwurzel von bin ist *bhu* = werden. Ist nun das Ich, das seine Existenz im „bin" aussagt, nicht faktisch etwas im Verhältnis zum Du und in den Vehikeln dieses Ver-

Digitized by Google

hältnisses, im Wort und in der Liebe W e r d e n d e s? Nur in seiner absoluten Einsamkeit und Verschlossenheit vor dem Du wäre es etwas S e i e n d e s, von dem man dann auch ein „objektives" Sein aussagen könnte. Aber dieses absolute Ich existiert eben nur als „Idee" in den metaphysischen und leider Gottes auch ethischen Spekulationen der Ichphilosophen, als die „Windbeutelei der Ichheit", und gar nicht in der Wirklichkeit. Das „Problem" des geistigen Lebens im Menschen ist ein unendliches und in seiner Lösung, im Verhältnis zum Du, w i r d das Ich, was es sein soll. In seinem Sein im Du findet es die Vollendung seines Werdens, in Gott findet die Unruhe des Geistes ihre Ruhe. Ist nun aber auch das Du etwas im Wort oder in der Liebe W e r d e n d e s, oder nicht vielmehr etwas, selbstverständlich nicht in substantiellem, sondern personalem Sinne, S e i e n d e s und so die Voraussetzung für das Werden des Ichs im Verhältnis zu ihm? Zuerst bildete der Mensch das Verbum b i n im Urwort und dann erst b i s t. Dabei faßte er, ein von Gott selbst gewollter „Egomorphismus", die Existenz des Du im selben Sinn wie die des ihm bewußtgewordenen Ichs auf, daher er eben sprachlich aus dem Bin das Bist machte.

Es gibt, abgesehen von dem jetzt nur mehr zur Bildung der Vergangenheitsform gebrauchten w e s e n, im Deutschen bloß zwei Verba der Seinsaussage, aber drei Arten des Seins; also darunter eine für uns unsag-, weil unfaßbare und das ist das „absolute Sein" Gottes. Die zweite Art ist das geistige Sein des Menschen, des Ichs, das ein Sein, eigentlich jedoch ein Werden im Verhältnis zu etwas Geistigem außer ihm, zum Du ist. Als ein solches persönliches Sein erfaßt auch der Mensch das Sein Gottes, in dessen Verhältnisse nämlich zu ihm, dem Menschen, die Existenz Gottes im „Du bist", was nicht bedeutet sie anthropomorph vom geistigen Sein des Menschen aus im „Ich bin" verstehen, weil ja dieses Sein des Ichs an und für sich schon die Beziehung zum persönlichen Sein Gottes in sich begreift. Gewiß hat Gott auch zur Welt und zum Geschehen in ihr eine Beziehung. Aber hierin können wir ihn ebensowenig erfassen als in seinem absoluten Sein, das die Existenz des Ichs zu seinem Bestande nicht braucht, wie jedoch umgekehrt diese ohne die Existenz Gottes nicht bestünde. Das ist übrigens ein Moment des

Digitized by Google

geistigen Lebens, das, trotz seiner Selbstverständlichkeit, die Mystiker augenscheinlich nicht verstehen können:

> Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben,
> Werd ich zu nicht, er muß von Not den Geist aufgeben

lautet ein bekannter Spruch aus dem Cherubinischen Wandersmann des Angelus Silesius. Die dritte Art des Seins ist aber das Sein der Welt und der Dinge in ihr, das von der philosophischen Besonnenheit als Erlebtwerden erkannt, vom Denken jedoch unter dem Zwang der Substantialisierungstendenz als Sein der Substanz gedacht wird und als solches freilich wieder als ein „absolutes" Sein, das aber eben nur ein gedachtes und kein wirkliches ist wie das unvorstellbare, undenkbare und auch unsagbare absolute Sein Gottes.

Das Du ist das Ziel der inneren Bewegung im Ich, das, was der Mensch in der Unruhe seines Geistes sucht, das wahre Objekt des Wollens, und darum hat es gleichsam eine Art „objektiver" Existenz, selbstverständlich nicht im Sinne substantiellen Existierens. Das Ich jedoch mißversteht seine innere Wirklichkeit im „Ich will" so häufig und richtet sie, vor dem Du sich verschließend, auf ein falsches Objekt. Eine gewisse „Objektivität", aber wieder nicht Substantialität des Du könnte man auch darin sehen, daß es eine geistige Realität ist, die außerhalb des Ichs existiert. Denn es ist ja keine bloße „Projektion des Ichs". Existiert es doch, sowohl in ontologischem als auch ethischem Sinne, v o r diesem und hat in seiner Göttlichkeit durch das Wort dieses geschaffen. Wie das natürliche Dasein des Menschen in der Welt den Menschen in der Natürlichkeit seiner Existenz, die Eltern nämlich, voraussetzt, so seine geistige Existenz die Gottes. Die Leiblichkeit des Kindes ist, wenn vielleicht auch nicht so ganz restlos, aus der Leiblichkeit seiner Ascendenten zu erklären. Im Erwachen seines Bewußtseins aber kommt das Kind von Gott.

Das Ich ist etwas „Werdendes"; etwas, das im Verhältnis zum Du w i r d oder auch e n t w i r d, je nachdem es sich eben in diesem zum Du hin- oder von ihm wegbewegt. Das Du ist etwas „Seiendes", etwas, das im Verhältnis des Ichs zu ihm nicht erst w i r d wie jenes, sondern schon als dessen und seines Werdens

Digitized by Google

Voraussetzung ist. Das Ich ist etwas Werdendes, das Du etwas Seiendes, das bedeutet im letzten Grunde: jenes ist etwas Menschliches, dieses etwas Göttliches. Gott ist die Konkretion des Du, wie der Mensch — nicht jedoch die Idee des Menschen bei den Philosophen und Ethikern — die des Ichs ist und sein soll in seinem Verhältnis zu Gott.

*

Gott schuf den Menschen durch das Wort und die wahre Menschlichkeit des Menschen wird noch immer durch das Wort Gottes geschaffen bis ans Ende der Welt. Gott, der die Liebe ist, wurde in Jesus, der im Johannesevangelium das „Wort" genannt wird, Mensch, um den Menschen der Gefahr seiner geistigen „Entwerdung" zu entreißen und ihm den Sinn seiner Existenz zu offenbaren. Denn nach nichts anderem ja fragt der Geist des Menschen in seiner Not als nach dem „Sinn des Lebens". Jesus hat das Ich aus seiner Icheinsamkeit erlöst, vom Fluch der Sünde und vom Fluch des „Gesetzes", unter dessen Joch der Mensch in seiner Icheinsamkeit steht. Er, der der Weg, die Wahrheit und das Leben ist, hat durch das Wort das Ich zum Du hingeführt, er hat uns vom geistigen Tod zum Leben auferweckt und den Weg zu Gott gewiesen. Gott aber thront nicht in einer dem Menschen unerreichbaren metaphysischen Ferne. Er, der nicht der Gott der Toten, sondern der Lebendigen ist, ist uns im Leben nahe. Darum sollen wir auch nicht träumen von ihm. Wer dies tut, will ihn in seiner nahen Wirklichkeit nicht sehen. Gott ist uns, so könnte man sogar sagen, nicht nur geistig, sondern auch physisch nahe: nahe in jedem und vor allem im nächstbesten Menschen, im Nächsten, in jedem, der da ein Leid zu tragen hat — und wer trüge keines? — im Hungernden, im Kranken; in jedem, der einer Tat oder eines Wortes der Liebe bedürftig ist — und wer wäre es nicht? — Gott ist uns im Menschen nahe, den wir, aus unsrer Icheinsamkeit heraustretend, zum wahren Du unsres Ichs machen, was selbstverständlich nicht heißt, ihn in seiner Menschlichkeit als Gott schlechthin ansehen. Was ihr dem Geringsten meiner Brüder getan habt, habt ihr mir getan, heißt es im Evangelium.

Digitized by Google

Gott wurde in Jesus Mensch. Nach den Worten und dem Geist des Evangeliums aber dürfen wir Christus, der uns Gott nahegebracht hat, nicht unter den Toten suchen. Denn er ist auferstanden vom Tode und lebt noch immer mitten unter uns alle Tage bis ans Ende der Welt und bringt Gott uns nahe und uns Gott nahe. Himmel und Erde werden vergehen, sein Wort aber wird nicht vergehen.

Das Heraustreten des Ichs aus seiner Icheinsamkeit, sein dem Du Sichauftun und Offensein hat den Sinn eines Opfers. Gott ist ja das „Wesen, dem geopfert wird"*). Was opfert der Mensch? Alles, was er in seiner Icheinsamkeit und Verschlossenheit vor dem Du ergriffen hat als das Seine. Das Christentum erst macht den wahren Sinn des Opfers offenbar: Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer. Das Ich muß all das Seine, alles, was es in dem Mein-Mir-Mich ergriffen hat oder ergreifen will, preisgeben — und dann wird es leben. Will es aber selber sein Leben retten, seine Existenz im Mein-Mir-Mich, und mag dies auch noch so vergeistigt sich geben, behaupten, dann ist es geistig verloren. Je objektiv sinn- und nutzloser das Opfer der Liebe ist; je weniger der Mensch, dem es gebracht wird, davon hat als eben nur ein Zeichen der Liebe — an das er vielleicht dazu gar nicht glaubt, weil in ihm selber keine Liebe ist —, desto mehr ist das Opfer Gott dargebracht. Es heißt in der Bergpredigt: Wenn ihr nur die liebt, die euch lieben, welchen Lohn werdet ihr haben? Wenn die Liebe einen Lohn hat, kann es ein anderer sein, als den sie unmittelbar in ihrem Erwidertwerden hat? Und auch auf den soll sie keinen Anspruch erheben. Den Menschen lieben, der uns liebt, heißt menschlich lieben und den Menschen im Menschen lieben. Den aber lieben, der unsere Liebe nicht nur n i c h t, sondern vielleicht sogar mit Verachtung und Haß erwidert, das wahrlich heißt Gott im Menschen lieben. Und diese Liebe hat auch nach den Worten des Evangeliums ihren Lohn in Gott. Gott springt da sozusagen für den andern, der die Liebe nicht erwidert, ein. Und Gott lieben? Diese Liebe hat freilich ihren Lohn in ihrem Erwidertwerden. Denn Gott selbst ist ja die

*) Wie man das Wort Gott auch aus der Sanskritwurzel *hu* = opfern, dazu *hutá* = dem geopfert wird, deutet.

Digitized by Google

Liebe. Und s e i n e Liebe war und ist da vor aller Liebe des Menschen. Alle wahre Liebe ist von Gott.

Das ist die Forderung des Christentums: daß der Mensch sein Verhältnis zum andern Menschen auf sein Gottesverhältnis gründe und dieses in jenem zum Ausdruck bringe. Erst in der Erfüllung des göttlichen Gebots der Liebe findet er das wahre Du seines wahren Ichs. Er findet es in Gott und im andern Menschen und er findet Gott im andern Menschen. Er liebt den Menschen, weil er Gott liebt. N u r d e s h a l b. Es gibt aber auch keine größere Liebe, mit der der Mensch geliebt werden könnte, als diese. Gottlose Menschenliebe gibt sich als Liebe nur aus und ist in Wirklichkeit versteckter Menschenhaß. Wessen Ich aber nur deshalb in Gott sein Du sucht, weil er es im Menschen niemals finden kann, der hat sich auch den Weg zu Gott versperrt. Wie dem die Pforte zum ewigen Leben verschlossen ist, der das Reich Gottes nur deshalb sucht, weil er als Stiefkind der Natur — und das zu sein, kann einem ja bald passieren — im Reich dieser Welt zu kurz kam.

Wie es der letzte „objektive" Sinn des menschlichen Wortes ist, das göttliche Gebot der Liebe in sich aufzunehmen, so ist es der letzte Sinn der menschlichen Existenz, Gott und das Wort Gottes in sich aufzunehmen. Und der Mensch hat Gott nicht in sich, wenn er nicht der „Täter des Wortes" ist, wenn er nicht die Liebe in sich hat. Wer sagt, daß er im Lichte sei und seinen Bruder haßt, ist in der Finsternis bis zur Stunde, heißt es im ersten Johannesbrief; der hat nicht Gott, der das Licht ist, und nicht das Wort, durch das das Licht Gottes und unsres Lebens im Innern des Menschen aufleuchtet, in sich und ist darum in der Finsternis. Hat er aber, als der „Täter des Wortes", Gott in sich gefunden und sich in Gott, dann findet er ihn auch im andern Menschen. Man muß, sagt Tolstoi einmal, das tun, was die Duchoborzen machen: jeden Menschen mit einem Fußfall grüßen, eingedenk dessen, daß in ihm Gott ist; und wenn man das nicht mit dem Körper tun kann, so tue man es im Geiste. Wie unendlich schwer fällt es doch dem Menschen, den Fußfall vor dem Du, vor dem Göttlichen im andern Menschen auch nur innerlich zu machen.

Digitized by Google

Von der christlichen Liebe, die die einzige wahre Liebe und die einzige ist, die nicht ein Selbstbetrug des in seiner Einsamkeit in sich selbst befangenen Ichs ist, von ihr wissen selbstverständlich die Dichter, die doch sonst so viel von der Liebe zu sagen haben, nichts. Sie lieben ja auch immer nur „platonisch" — auch dann, wenn sie nicht gerade sehr „platonisch" lieben. Sie lieben immer nur, an der Wirklichkeit einer menschlichen Existenz „wie im Traum" vorbeisehend, ein „Ideal" und niemals eine geistige Realität. Nicht überwinden will das Poetische die Einsamkeit des Ichs, um aus ihr herauszutreten in ein Verhältnis zum Du, sondern nur umgehen. Im Poetischen ist nicht Liebe, sondern die durch einen geheimen, hinterlistigen Kniff der Psyche verewigte Sehnsucht nach Liebe und der Traum von ihr, wie ihn das Ich in seiner Einsamkeit, eingesperrt hinter seine chinesische Mauer, in heimlicher, das Erwachen verhindernder Lust an ihm träumt. Platon hat ganz recht: die Schönheit wird im „Wahnsinn" geliebt. Daß darin jedoch die Krankheit des Geistes im Menschen liegt, das konnte der Grieche nicht einsehen, der es wohl begriff, daß man das Schöne und Gute liebe; der aber auch ganz gewiß die strenge Forderung des Christentums unbegreiflich gefunden, ja für Wahnwitz und Torheit erachtet hätte, den Menschen auch in seiner Häßlichkeit, Lebensgebrochenheit und ethischen Zerbrochenheit zu lieben.

Sache qu'il faut aimer, sans faire la grimace,
Le pauvre, le méchant, le tortu, l'hébété,
Pour que tu puisses faire à Jésus, quand il passe,
Un tapis triomphal avec ta charité

heißt es in einem Gedicht von Baudelaire.

Nicht die Schönheit und nicht die Idee, auch nicht die Wahrheit — die sollen wir erkennen — und das Gute — das sollen wir tun; nicht die Natur und die Kunst, nicht die Weisheit und nicht die Wissenschaft ist das Objekt der Liebe, sondern das Du. Und da Gott das wahre Du des Ichs im Menschen ist, darum ist er auch der einzige Gegenstand der wahren Liebe. Wenn wir einen Menschen wirklich lieben — nicht bloß in ihm den Freund, in dem wir ja immer nur uns selbst lieben, mit einer Liebe also, in der wir nur relativ aus der Icheinsamkeit

Digitized by Google

unsres Geistes, ja streng genommen gar nicht heraustreten —, wenn wir den „Nächsten" lieben, wie es das Evangelium von uns fordert, dann lieben wir Gott in ihm. Und wenn wir Gott wirklich lieben, seine geistige Realität in unsrer Liebe zu ihm erfassen, dann lieben wir ihn im Menschen, in jedem Nächstbesten, nach dem wir nicht erst lang zu suchen brauchen wie die Dichter nach ihrem „Ideal", und bringen unsre Gottesliebe in der Menschenliebe zum Ausdruck. Unsre Liebe soll nicht Vorliebe für irgendetwas oder irgendwen sein und nicht ein Zustand vor der Liebe, sondern eben die Liebe selbst, verwirklicht durch uns. Diese Liebe hat nichts mit dem Begehren zu tun, denn ihr Sinn liegt ja einzig darin, daß in ihr das Ich dem Du sich erschließt.

Die Liebe war vor dem „Gesetz" und steht über ihm. Als sie im Menschen irreging und starb, als das Ich vor dem Du sich abschloß, kam das Gesetz. Auf dem Menschen aber, der geistig ganz unter dem Gesetz steht, lastet der Fluch des Gesetzes. Denn das Gesetz richtet und verdammt ihn. Die Liebe aber, sie allein, erlöst ihn von dem Fluch. Keiner ist geistig verloren, solange noch ein Funke von Liebe in ihm ist, solange die Liebe ihn noch zu erreichen vermag. Und wen erreichte sie nicht? Wer würde nicht geliebt? Denn das ist ja das Geheimnis und wahrlich das Wunder der Liebe, daß auch der Unwürdigste geliebt wird. Und wer wäre der Liebe würdig, wenn nicht sie selbst es wäre, die einen ihrer würdig macht. Jeden kann die Liebe erreichen und erlösen. Und im Menschen selbst liegt es, daß er sich ihr und ihrem Werke verschließt. Sie ist es, und nicht das Gesetz, was die wahre Gemeinschaft der Menschen schafft, die Gemeinschaft des geistigen Lebens, die keine andere Basis haben kann als das Gottesverhältnis. Das Reich der Liebe ist auch das Reich Gottes. Und das, hat Jesus gesagt, ist inwendig im Menschen. Einige wollen nun das *entos hymon* des Urtextes im Deutschen als „mitten unter euch" übersetzt und verstanden wissen. Ganz mit Recht. Denn das Reich Gottes ist nicht im Menschen in der inneren Einsamkeit seiner Existenz, in der Einsamkeit seines Ichs, sondern darin, daß sich das Ich im Wort und in der Liebe und im Wort und in der Tat der Liebe dem Du erschlossen hat — und dann ist es auch „mitten unter uns" als die Gemeinschaft unsres geistigen Lebens.

Digitized by Google

Obwohl der Mensch gerade in seinem Gottesverhältnis als der „E i n z e l n e" vor Gott steht, so kann er doch nicht beten, ohne nicht in der geistigen Gemeinschaft mit allen Menschen zu beten. Denn so und nicht anders hat es uns Jesus gelehrt im Vaterunser, und wenn wir beten, sollen wir so — und nicht anders, als es uns Jesus gelehrt hat — beten. Nicht für sich allein betet und spricht der Mensch zu Gott, sondern für alle Menschen. Das kann er aber nur, wenn in ihm die wahre Liebe ist.

Nachdem der Geist einmal des Wortes Liebe sich bemächtigt und ihm seinen rechten Sinn gegeben hat, sollten es die Menschen wahrlich nicht länger in einem anderen Sinn, als ihn der Geist fordert, gebrauchen. Jede Liebeserklärung zwischen den Geschlechtern ist nicht nur, wie Weininger sagt, eine Lüge — und das ist sie ganz gewiß —, sondern eine Blasphemie.

Digitized by Google

15.

Das Menschliche und das Göttliche darf niemals und in keiner Weise einfach identifiziert werden. Der Tiefsinn der Mystiker ist Selbstbetrug, der auf der Perspektivenlosigkeit des mystischen In-sich-selbst-hinein-Versinkens beruht. Das Ich ist und bleibt menschlich und ist nicht göttlich und das Geistige im Menschen ist auch in seinem tiefsten Grunde niemals etwas anderes als das Ich, das von Gott geschaffene, in das Bewußtsein, es zum Bewußt-Sein und Selbstbewußtsein aufhellend, gelegte Ich. Göttlich aber ist nur das Du. Es kommt alles auf die richtige Perspektive an, in der man das Verhältnis beider zu sehen hat, und den Standpunkt dieser Perspektive, den einzig möglichen, auf den wir uns stellen können, liefert das Ich, das sich niemals selber zum Du machen kann. Denn es kann sich zwar „objektivieren" und sich selbst zum Objekt seiner inneren Wirklichkeit machen, aber dann ist es nicht mehr das wahre Ich, sondern das *Moi* des Pascal und auf dem Wege zu seiner „Entwerdung". Nun aber gehört es doch zu seinem Wesen, z. B. insofern es „sprechende Person" ist — und das „Wort zu haben" ist ihm wesentlich —, auch zum Du, in diesem Fall also zur angesprochenen Person zu werden, und wenn es sich dagegen sträubt und sich der Ansprache, dem Wort verschließt, wenn es nur sprechen, aber nicht hören will, so verschließt es sich eben vor dem Du und „entwirklicht" dadurch sich selbst. Wie verhält es sich also dann, wenn es vom Geistigen im andern Menschen zum Du der christlichen Liebe — oder aber auch des Worts im Sündenbekenntnis — gemacht wird? Dann ist es tatsächlich etwas Göttliches, weil es ja das Du ist, aber eben — vom Standpunkt des anderen, des Ichs im andern aus. Und das ist das entscheidende Moment. Auf diesen Standpunkt kann es sich niemals weder praktisch noch in abstrakter Reflexion stellen. Nicht aus sich selbst heraus, in seinem sich selbst als Ich Gegebensein, ist es etwas Göttliches, denn es kann sich ja nicht selbst zum Du machen; und es kann sich seiner Göttlichkeit, die darin liegt, daß es das Du des Ichs im andern ist, in keiner Weise, weder unmittelbar noch mittelbar, bewußt werden und

Digitized by Google

wird sich ihrer auch gar nicht bewußt, denn in Demut und im Bewußtsein seiner Liebensunwürdigkeit nimmt es das hin, das Du eines Ichs zu sein. Verharrt es nicht in dieser Demut, reflektiert es — und das wäre ja dann schon im Hochmut des Geistes — darüber, daß es das Du eines Ichs, also etwas Göttliches ist, dann ist es erst recht wieder nur das Ich in seiner Menschlichkeit und — Duverschlossenheit. Denn indem es sich, die geistige Bedürftigkeit seiner Existenz aus den Augen lassend, in dieser Reflexion auf sich selbst bezieht, verschließt es sich vor dem Du. Es hört nicht nur, über seine Göttlichkeit reflektierend, innerlich und von sich aus auf, das Du jenes andern Ichs, richtiger des Ichs im andern zu sein, sondern macht in seiner Abschließung seine eigene Existenz überhaupt fraglich. Um das alles richtig zu verstehen und einzusehen, daß es sich da keineswegs um einen spitzfindig erklügelten Gedankengang handelt, braucht man sich nur in die „konkrete" Situation zu versetzen, was weder ein philosophisches noch dichterisches Kunststück ist, und stets im Auge zu haben, daß das Ich, von dem hier die Rede ist, das „konkrete" Ich ist, das heißt jenes, das in der geistigen Tatsache steckt, daß ein bestimmter Mensch, z. B. der Schreiber oder der Leser dieser Zeilen, in der Bewußtheit der Geistigkeit seines Existierens sagen kann: Ich bin. Nur in diesem „konkreten" Ich ist der unverrückbare Standpunkt mit jener allein richtigen Perspektive gegeben, die eine Identifizierung des Ichs mit dem Du, des Menschlichen mit dem Göttlichen absolut unmöglich macht.

Dadurch, daß das Ich — nicht aus sich selbst heraus und durch sich selbst und sich selbst dazu machend — ein Du ist, ist es etwas Göttliches. Das bedeutet aber im letzten Grunde, daß es das Wort und die Liebe Gottes ist, die in der Erschaffung des Menschen und in Gottes Menschwerdung sich offenbarte — nicht aber das Ich im andern schlechthin in seiner Menschlichkeit —, was das Ich zum Du macht. Dadurch jedoch hat das Wort und die Liebe Gottes dem Ich eine unendliche Aufgabe auferlegt und schon das Bewußtsein ihrer Unendlichkeit muß den Menschen mit Demut erfüllen und vor allem Hochmut über das Göttliche in ihm bewahren. Diese unendliche Aufgabe,

Digitized by Google

die der Göttlichkeit des Ichs, insofern es eben ein Du ist, entspricht, ist die Gottähnlichwerdung des Menschen. Seid vollkommen, wie Euer Vater im Himmel vollkommen ist, fordert die Bergpredigt. In diesem Wort ist das Ethos des Christentums ausgesprochen und es gibt kein geistiges Leben im Menschen, das an diesem Ethos vorbeileben dürfte, ohne nicht zugleich auch damit seine eigene Vernichtung zu wollen. Die Gottähnlichwerdung aber ist nicht die „Vergottung" des Menschen.

Metaphysiker und Mystiker — stets geneigt, Göttliches und Menschliches zu identifizieren; sich dabei im Phantastischen, die einen objektiv nach außen hin, die andern subjektiv nach innen hinein, verlierend —, sie mißverstehen die Göttlichkeit des geistigen Grundes der menschlichen Existenz; jene, indem sie sie, das Du gar nicht gewahr werdend, vom Ich aus verstehen wollen — und die träumen dann vom absoluten und intelligiblen Ich; die andern, indem sie sie in der Aufhebung des Ichs suchen — in der sie *eo ipso* den Standpunkt preisgeben, von dem allein aus der Mensch das Göttliche in geistigem Sinne wahrnehmen kann als das wahre Du des Ichs. Wo nun wie beim Mystiker das Ich zum Verschwinden gebracht ist in der Selbsttäuschung des ekstatischen Gotterlebens, da existiert auch kein Du mehr. Das in sich selbst versinkende Geistige im Menschen hat kein Objekt der Liebe mehr und geht in der inneren Wortlosigkeit der Ekstase unter. Mystiker und Metaphysiker haben immer nur das Ich in seiner Icheinsamkeit vor Augen. Mit dem Ich hätten sie ja den richtigen „Standpunkt", aber sie können die richtige „Perspektive" nicht gewinnen, weil sie nicht über das Ich hinaus zum Du sehen. Die geistige Unzulänglichkeit des Ichs in seiner Einsamkeit erkennt jener, nicht aber der Metaphysiker, der, wenn er einmal das Ich ins Auge faßt, es vergöttlicht. Beide mißverstehen das Wesen des wahren Ichs, weil sie nicht auf die für die Existenz des Ichs entscheidende Bedeutung seines Verhältnisses zum Du achten. Sie schaffen, oft ohne daß sie es selber merken, den Geist Gottes ab, um an seine Stelle den freilich unkenntlich gemachten Geist des Menschen zu setzen. Sie erfassen die Bedeutung der Tatsache nicht recht, daß der Mensch — der zwar in seiner physischen Existenz als ein bloßes Moment im Entwicklungsgange des Lebens, dessen Ende er

Digitized by Google

ebensowenig abzusehen vermag als seinen Anfang, erscheint — in seiner geistigen Existenz selber Anfang und Ziel des Lebens ist, aber in Gott.

Handelt es sich beim „Gotterleben" und „Schauen Gottes" der Mystiker nicht um einen irreführenden Gebrauch der Ausdrücke Erleben und Schauen? Kann Gott erlebt, erschaut werden? Angeschaut wird immer nur die Welt und niemals gewinnt der Mensch durch seine „Weltanschauung" — und wäre es die genialste und tiefsinnigste — ein reales Verhältnis zu Gott. Und erlebt wird auch immer nur die Welt, die Schönheit der Natur, jedoch auch der Mensch. Zu meinen, im Schönheitserlebnis, so tief es uns auch bewegen mag oder vielmehr die Unruhe des Geistes in uns zur Ruhe kommen läßt, werde Gott erlebt, ist schon ein poetisch-ästhetisches Mißverständnis und an sich unreligiös. Wenn der Mensch Gott „erlebt", dann erlebt er ihn im Menschen; aber nicht in sich selbst, wie die Mystiker meinen, sondern im andern, in dem er das wahre Du seines Ichs erlebt. Freilich erlebt er gewöhnlich in seinem Erlebnis am Menschen nicht dieses Du, sondern wieder nur das Ich, scheinbar das Ich des andern, dabei aber die „chinesische Mauer" seines eigenen Ichs und also wieder nichts als sich selbst, s e i n Ich, das heißt das Ich schlechthin. Wenn das aber so ist, so ist es in tieferem und tiefstem Sinne seine eigene Schuld, die Schuld seiner Icheinsamkeit. Und er rechte darum auch nicht mit dem andern. Denn vor dem wahren Du, das zu finden an uns selber liegt und nicht an den andern, hat alles Recht-haben und Im-Recht-sein eines Menschen aufgehört.

Gott ist aber auch kein geistiger Inhalt des Gefühls — trotz der berühmten Stelle im Faust, auf die sich wohl immer nur diejenigen berufen, denen es nicht ernst ist um Gott und die Geistigkeit ihres Lebens. Gefühl ist nicht etwas schlechthin Geistiges und auch kein „Gefäß", in dem der Mensch das Geistige innerlich erfassen könnte. Es ist in seinem „Egoismus" etwas „Psychologisches", das heißt etwas, das die Beziehung des Ichs auf sich selbst zur Voraussetzung hat, indirekt also die Abschließung vor dem Du. Gewiß gibt es im Menschen nichts Geistiges, das nicht irgendwie psychologisch bestimmt wäre, und umgekehrt nichts Psychologisches, in dem nicht etwas Geistiges

Digitized by Google

steckte. Gott wird in keinem Gefühl erlebt und wenn es noch so schön und tief und „allumfassend" und in seinem Egoismus auch noch so subtil wäre. Das Gottesverhältnis eines Menschen ist nichts Psychologisches — wie die Psychologen meinen, die selber nicht an Gott glauben —, der Glaube an Gott, diese „persönliche Entscheidung" des Menschen für sein geistiges Leben, keine Sache des Gefühls; wie auch die christliche Nächstenliebe, die uns im Menschen das wahre Du unsres Ichs, also Gott erleben läßt, keine ist. Nichts verwirrt das Religiöse mehr, als wenn man ins geistige Leben poetisch-ästhetische Momente — und wenn einmal das Gefühl spricht und eine geistige Sprache spricht, hat man es nur gar zu bald bloß mehr mit dem Poetischen zu tun — mit hineinspielen läßt.

In dem Maße, als der Mensch, mystisch in sich versinkend oder metaphysisch von sich hinwegspekulierend, das Menschliche mit dem Göttlichen identifiziert und dabei — wie in jeder phantastischen Ausschweifung, sei es eine des Gefühls oder des Intellekts — die Realität seines Lebens aus den Augen verliert, beraubt er die Realität des Göttlichen auf Erden ihrer Bedeutung: sowohl für den Metaphysiker als auch schließlich für den Mystiker wird das reale Leben Jesu zu einem speziellen Fall, der jedoch im Prinzip im Leben eines jeden Menschen sich wiederholen kann — das heißt: die Forderung der Nachfolge Christi wird wesentlich mißverstanden —; wird das den Glauben fordernde und den Menschen im Glauben zum geistigen Leben erweckende historische Faktum der Menschwerdung Gottes ganz belanglos. Denn der Mystiker erlebt gleichsam, in der ekstatischen Selbsttäuschung seines „Gotterlebens", die Menschwerdung Gottes in sich selbst im umgekehrten Sinne seiner Gottwerdung — wie ja auch der Metaphysiker die Göttlichkeit Cristi am liebsten als die Gottwerdung des Menschen und also falsch versteht — und hierin stimmt die „östliche" Mystik, die vom Ich noch nichts weiß, aber auch vom Leben Jesu nichts, oder es ablehnt, in einem tieferen Sinne, der den Imperativ des Glaubens in sich begreift, davon zu wissen, mit der abendländischen christlichen, die zwar von der Betrachtung dieses Lebens ausging, in der Auffassung des letzten Sinns des geistigen Lebens im Menschen überein. In seiner Selbstvergötterung hebt der

Digitized by Google

Mensch — das geistige Oben und Unten, wie der Physiker das natürliche des konkret erlebten Raums, bloß relativ nehmend — die Realität der Erdgebundenheit seiner Existenz in dieser Welt auf und die Realität der Zeit. Es ist wirklich nicht anders und sogar buchstäblich zu nehmen: er will sich aus der Zeit hinweg unmittelbar in die Ewigkeit hineinschwindeln. Wer aber die Realität der Zeit aufhebt — die in der Unruhe des Geistes liegt, der noch nicht das rechte Verhältnis zu Gott gefunden und absolut gesichert hat —, der hebt die Realität der Sünde auf. Denn die Zeit existiert ja in nichts anderem als in der Realität der Sünde. Wer aber kann diese aufheben und zu nichts machen — außer Gott? Freilich, wenn sich der Mensch selbst vergöttert, dann meint er konsequent auch, die Realität der Sünde aufheben zu können.

Gott ist im Menschen — als die Voraussetzung seines geistigen Lebens. Diese Wahrheit darf nicht in jener verkehrten Richtung verstanden werden, in der sich merkwürdigerweise die „gotttrunkene" Schwärmerei des Mystikers und der nüchternste Rationalismus des Psychologen begegnen. Sie darf aber auch nicht dogmatisch-spekulativ mißbraucht werden; denn ihre absolute Gültigkeit hat sie allein in der Persönlichkeitssphäre des zwischen dem Ich und dem Du sich abspielenden und dadurch die rechte Perspektive für die Erfassung dieser Wahrheit herstellenden geistigen Lebens. Damit ist selbstverständlich die Existenz Gottes, des Du, keineswegs zu einer Persönlichkeitsprojektion des Ichs herabgedrückt. Im Gegenteil: gerade in dieser Sphäre, niemals objektiv außerhalb ihrer, wird es offenbar, daß Gott die Voraussetzung und zwar die reale und nicht bloß ideelle Voraussetzung für die geistige und das heißt personale Existenz des Menschen ist — also existiert als etwas Geistiges außerhalb des Ichs und unabhängig von ihm. Und hier in dieser Sphäre versteht der Mensch, daß Gott ihn nach seinem Ebenbilde geschaffen hat. Denn die Personalität des Menschen ist nichts anderes als „Theomorphismus",*) nicht aber umgekehrt die Gottes Anthropomorphismus. Anthropomorphismus ist es auch nicht, wenn der Mensch sein Verhältnis zu Gott, wie es ja Gott selber will, als persönliches versteht, als Verhältnis des

*) Der Ausdruck findet sich in einer der Schriften Max Schelers.

Digitized by Google

Ichs zum Du. Gott als das wahre Du des Ichs ist keine „Vorstellung" — eine wenn auch aus dem nicht zu umgehenden ethischen Moment des religiösen Lebens konsequent sich ergebende „Vorstellung" von Gott ist es jedoch bereits, ihn als den göttlichen Richter zu denken — und die „Vorstellung" von Gott ist ja erst der Anthropomorphismus. Die Beziehung des Ichs zum Du, in der das geistige Leben des Menschen seine Realität hat, liegt nicht in der Sphäre des Vorstellungslebens. Wo dieses sich in diese Beziehung hineinmengt, entwirklicht es das geistige Leben, entwirklicht es das Du zu einer Projektion des Ichs. Gewiß gibt es nichts Menschlicheres als die Beziehung des Ichs zum Du, die die Menschlichkeit des Menschen im gesteigerten Sinn des Wortes ist; seine wahre Menschlichkeit, nicht seine „Allzumenschlichkeit" — und darum dasjenige, was ihn wesentlich vom Tier unterscheidet. Zuerst war nicht eine mehr oder minder unzulängliche Vorstellung von Gott da — und welche wäre nicht unzulänglich? — in die dann die Dubeziehung hineingetragen wurde; vielmehr machte diese erst, als ein dem geistigen Leben des Menschen an und für sich zugrundeliegendes Faktum, in ihrer Verdunklung die Vorstellung von Gott möglich. Und nur, insofern sie vom Menschen als die Beziehung seines Ichs, des Geistigen in ihm, zu Gott erfaßt wird, kann sie auch das rechte und wahre Verhältnis zwischen Mensch und Mensch in seiner eigentlichen Menschlichkeit herstellen.

Nimmt man die Wahrheit, daß Gott im Menschen ist, sein geistiges Leben möglich machend, aus der Persönlichkeitssphäre heraus und rückt sie in die objektive, unpersönliche, zumindest unpersönlich sich gebende und jedenfalls die richtige Perspektive verlierende Sphäre der theologisch-metaphysischen Spekulation, so hört sie auf, eine Wahrheit zu sein, und wird zum Gegenstand und Anlaß philosophischer Haarspalterei und dialektischen Gezänks. Für Gott als den Schöpfer alles Seins und Lebens hat eigentlich der Philosoph, so sehr auch seine Philosophie insgeheim Gott suchen mag, in seiner „Weltanschauung" keinen rechten Platz und ignoriert ihn daher nicht selten. Der geistige Müßiggang der Frage, wie Gott die Welt aus dem Nichts erschaffen habe, sie erhalte und regiere, zielt auf Gott in der „dritten Person" hin, das heißt auf ihn außerhalb seines persönlichen Ver-

Digitized by Google

hältnisses zu uns und des unseren zu ihm, wo er uns unfaßbar ist und bleibt für alle Ewigkeit. „Gott in der dritten Person" — ihn hat die Phantasie des Menschen, dieses himmlische Kind, das sich von der irdischen Kost des Welterlebnisses nährt, nach menschlichem Ebenbilde geschaffen. In ihm steckt der Anthropomorphismus — mag der sich nun anschaulich konkret bis zum Bild von Gott und Götzenbild verdichten oder in einer unsinnlichen Abstraktion der Metaphysik sich verflüchtigen —, nicht aber in der Personalität Gottes, zu der der Mensch ein persönliches Verhältnis haben soll. Die „Vorstellung", die sich der Mensch von Gott macht und an die sich immer nur der „Heide" ängstlich klammert, darf buchstäblich als das betrachtet werden, was sich in uns v o r Gott stellt und uns von Gott trennt. Zumindest ist sie der innere Ausdruck unsres Getrennt- und Fernseins von Gott. Man muß an Gott auch glauben, wenn man von allen Mächten des Vorstellungslebens, den anschaulichen nicht weniger als den gedanklichen, im Stich gelassen wird. Eigentlich setzt ja da erst das wahre Gottesverhältnis des Menschen ein, das Verhältnis des selber keine Vorstellung seienden, aber jeder Vorstellung zugrundeliegenden Ichs zu dem jenseits aller Vorstellbarkeit stehenden Du. Daß aber dieses Verhältnis als das wahre Gottesverhältnis des Menschen nicht im luftleeren Raum einer phantastischen Abstraktion alle Realitätsbedeutung verliere, muß es im Verhältnis des Menschen zum Menschen seinen konkreten, lebendigen Ausdruck finden.

Der Mensch interessiert sich eigentlich nur dann für das ihm ja in keiner Weise faßbare Verhältnis Gottes zur Welt, wenn er, interessiert an seiner eigenen Existenz, diese ganz im Dasein der Welt verankert sein läßt — statt sein ganzes Leben in seinem persönlichen Verhältnis zu Gott, unbekümmert um das Treiben und Geschehen in dieser Welt, unmittelbar in die Hand Gottes gelegt zu wissen: er meint, er existiere nicht nur i n der von Gott geschaffenen Welt, sondern auch d u r c h sie. Er will seinen Glauben an Gott mit seinem Wissen vom Weltgeschehen und seiner entweder mehr praktisch oder nur noch theoretisch betonten Interessiertheit an ihm, weder auf das eine noch das andere verzichten wollend, in Deckung bringen. Zwischen ihn und Gott hat sich die Welt geschoben und er will nicht bemer-

Digitized by Google

ken, daß diese ihm den Ausblick auf Gott verstellt, sein persönliches Verhältnis zu ihm verhindert und zum scheinbar sachlichen, objektiven macht. Vielleicht ja verhält es sich umgekehrt und diese ganze Welt existiert nur, in ihrem Erlebtwerden, durch den von Gott durch das Wort geschaffenen Menschen — wenn auch keineswegs als eine an sich unwirkliche „Projektion des Ichs": nicht die Welt steht zwischen dem Menschen und Gott, sondern er selber zwischen Gott und der Welt. Sein heimliches Wissen um Gott im Grunde seines Bewußtseins und Bewußt-S e i n s, das er auch in seinem Verhältnis zur Welt, obgleich ihm diese den Ausblick auf Gott hin verstellt, nicht losbringt — so sehr ihm dies auch manchesmal willkommen sein möchte —, dieses Wissen will er in seinem Wissen von der Welt an- und unterbringen; wo es freilich deplaciert ist und zu jener Perspektivenverschiebung führt, in der er sich selbst als durch die von Gott geschaffene Welt existierend sieht und — interessiert, i n ihr und d u r c h sie zu existieren — nun auf die müßige Frage verfällt, wie Gott die Welt erschaffen habe, erhalte und regiere. Der Hinblick auf die Welt läßt ihn Gott niemals in seiner geistigen Realität erfassen. In ihm, wenn er nicht überhaupt alles Geistige im Menschen zum Verschwinden gebracht hat, wird immer nur von Gott geträumt — und religiös irregeredet. Der Mensch muß seinen Blick von der Welt wegwenden, dann wird sie ihm nicht mehr seinen Ausblick auf Gott hin verstellen. Dann kann er erwachen aus seinem Traum vom Geiste zu den Realitäten des geistigen Lebens.

Digitized by Google

16.

Als der Idealismus des Abendlandes an sein geschichtliches Ende gekommen war, nach einem fast zweitausend Jahre dauernden längst nicht mehr berechtigten Dasein, da gab er noch einmal ein freilich etwas krampfhaftes Lebenszeichen von sich — in Otto Weiningers „Geschlecht und Charakter". Der Idealismus deutscher Universitätsprofessoren aber, solcher Leute, die, mit Kierkegaard zu reden, Jahrhunderte oder wohl gar Jahrtausende zwischen sich und den Erschütterungen des Daseins haben und nicht befürchten, daß dergleichen sich wiederholen könne; dieser Idealismus, der voll optimistischen Vertrauens „im Ganzen der weltgeschichtlichen Bewegung" die „selbständige Innerlichkeit" sich entfalten sieht, er hat wahrlich nicht viel zu besagen und wurde gründlichst — wir, die wir die Jahre zwischen 1914 und 1919 erlebten, wissen es — *ad absurdum* geführt — durch das Ganze der weltgeschichtlichen Bewegung.

Weininger hatte, und das gehört ja zum Idealismus überhaupt, keine Ahnung von den Realitäten des geistigen Lebens. Hätte er sie gehabt, dann müßte er auch begriffen haben, daß die Sexualität, der Gegensatz der Geschlechter, eine biologische Tatsache ist, aber keine des Geistes; er hätte auf die geschlechtliche Neutralität alles Geistigen aufmerksam werden müssen und sich den tieferen Irrtum seines Werkes erspart, vielleicht aber dann auch dieses selbst. Wohl sah er die „Asexualität" des Geistes, aber innerhalb des Gegensatzes Mann und Weib im reinen Mann und das heißt aber auch: er sah sie in ihrer Realität nicht.

Weil die Sexualität eine Tatsache der Natur ist, konnte es der Wissenschaft gelingen, sie in ihre Gewalt zu bekommen — wie froh wäre die Moral, wenn sie auch schon so weit wäre —, die Geschlechtsdrüsen des einen Individuums in das andere verpflanzend und dessen Männlichkeit oder Weiblichkeit nach ihrem Gutdünken bestimmend. Die Geschlechtsdrüsen, aus deren Funktion sich ja die primäre, sekundäre und tertiäre Bestimmtheit des Individuums ergibt, sind eben nur ein Werkzeug

Digitized by Google

im Dienst des organischen Geschehens, die Sexualität eine Maßnahme des natürlichen Lebens zu seiner Erhaltung. Darum kann sich das Individuum, in der Realisierung seiner Individualität eine Tatsache des Geistes, niemals mit ihr schlechthin identifizieren.

Selbstverständlich wird die geschlechtliche Neutralität des Geistigen auch in den Evangelien nachdrücklich bezeugt; nicht nur als eine letzte Forderung des geistigen Lebens in dieser Welt, die vom Menschen erfaßt zu werden Jesus selber bezweifelt, sondern auch in den Worten: Wenn sie von den Toten auferstehen, werden sie weder heiraten noch verheiratet, sondern wie die Engel Gottes im Himmel sein. In der Geistigkeit seiner Existenz ist der Mensch weder Mann noch Weib und das dokumentiert auch die Sprache, die ja eine aus dieser Geistigkeit entsprungene Schöpfung ist: die Personalpronomina der ersten und zweiten Person unterscheiden kein Geschlecht. Das Ich und das Du sind, eben nicht nur als Fürwörter genommen, geschlechtslos. Substantiviert man sie sprachlich, so sind sie Neutra. Wenn Fichte „der Ich" sagt, so ist das nicht nur ein sprachlicher Mißgriff und wider den Geist der Sprache, sondern wider den Geist überhaupt. Aber auch noch in einem anderen, nicht weniger bedeutsamen sprachlichen Moment kommt die geschlechtliche Neutralität des Geistigen zum Ausdruck: die nordische Form des Wortes Gott — *gudh, godh* — ist ebenso wie die gotische *guth* neutral, während jedoch das Genus maskulinisch ist; wozu Kluge bemerkt, daß Gott überhaupt als das Wort für das „angerufene Wesen" (sanskr. *hû)* ursprünglich neutrale Wortform hatte. Das Geistige ist weder Mann noch Weib, ist „keines von beiden", ist *neutrum.*

Ebensowenig wie mit dem „Selbsterhaltungs-" hat der „Fortpflanzungstrieb" im Menschen ursprünglich etwas mit dem Ich zu tun. Dieser schafft kein Verhältnis zum Du und setzt es auch nicht voraus, jener, schlechthin genommen, bedeutet keine Abschließung vor dem Du und kann das nicht bedeuten, weil er innerlich nicht vom Ich, sondern einem Instinkt des natürlichen Lebens getragen wird. Wenn diese zwei Triebe in ursprünglicher Ungebrochenheit und Ungehemmtheit sich durchsetzen, wird das Ich einfach ausgeschaltet und selbstverständlich ver-

Digitized by Google

schwindet dann auch das Du — der Mensch benimmt sich „wie ein Tier." Freilich ist das an sich geschlechtslose Geistige im Menschen zum sexuellen Leben in Beziehung getreten — sodaß vielleicht jeder Mann in seinem Verhältnis zum Weibe das Verhältnis seines Ichs zum Du zu realisieren sucht; was ganz in der Ordnung ist, wenn es eben ernst und nicht poetisch-erotisch gemeint wird. Denn diese „Liebe der Dichter" — und viele Menschen bilden sich ja ein, sie müßten, wenn sie eine Beziehung zum anderen Geschlecht haben, wie dieDichter lieben; was diese auf dem Gewissen haben —, diese Liebe der Dichter ist ja immer ein Mißverständnis, einerseits dem Weib, andrerseits dem Geist gegenüber.*) Daß in der Beziehung des Geistigen zum Sexuellen beide einander beeinflussen, ist nicht unbegreiflich. Jenes sucht sich in diesem auszudrücken und bestimmt es auch dadurch, gerät aber dabei in Gefahr, sich selbst preiszugeben. Es entfremdet das Sexuelle seiner natürlichen, sich selbst aber seiner geistigen Bestimmung. Daß es sich im Zustande seiner Ich-einsamkeit und Verschlossenheit vor dem Du in das sexuelle Leben hineinmischt, hat nichts anderes als dessen Brechung und Pervertierung zur Folge. Die Wurzel der verschiedenen sexuellen Perversionen ist nicht im natürlichen, sondern im geistigen Leben zu suchen, wenn dabei auch das Moment des „somatischen Entgegenkommens" — wie beim Wahnsinn —, eine „organische Minderwertigkeit" des Sexualapparates die gleichsam die Einmischung des Geistigen erleichternde oder provozierende Rolle spielt und psychisch ausgenützt wird. Perversionen sind ein verfehlter Versuch der individuellen Existenz, sich aus dem „Leben der Generation" — d. i. aus dem „natürlichen" Leben — zu entwurzeln. Hermann Swoboda sagt in seiner Schrift über Otto Weiningers Tod, bloße Sinnlichkeit gäbe es nur dort, wo Geist sei. Er meint die geschlechtliche Sinnlichkeit, die des

*) Man achte übrigens doch auch auf das auffällige Neutrum des Wortes Weib: klingt das nicht so, als ob der Mann einmal das Bedürfnis gehabt hätte, das Sexuelle und den Geschlechtsgegensatz zu „neutralisieren"? In Kluges Wörterbuch wird Weib zu sanskr. *vip* = begeistert, innerlich erregt sein (von Priestern) gehalten und dazu bemerkt, die Germanen hätten demnach die Bezeichnung Weib geschaffen, weil sie im Weibe *sanctum aliquid et providum* verehrten.

Digitized by Google

im Menschen durch die Einmischung des Geistigen gebrochenen sexuellen Lebens.

Auch der „Haß der Geschlechter" wurzelt im Geist und in ihm verschafft der Gegensatz von Geist und Sinnlichkeit sich einen Ausdruck. Aber auch in ihm, weil in ihm die Sexualität fast noch stärker betont wird als in der sexuellen Anziehung und damit der Gegensatz der Geschlechter, anstatt daß er im Geiste aufgehoben würde; auch in ihm mißversteht sich das auf Irrwege geratene Geistige. Vielleicht liegt ihm auf Seite des Mannes das Mißlingen des Verhältnisses seines Ichs zum Du im Weibe zugrunde — woran jedoch gar nicht das Weib die Schuld trägt, sondern der Mann. Der Antifeminismus des Psychologen ist leicht geneigt, wie im Haß des Mannes das Zutagekommen seiner geistigen, in dem des Weibes das ihrer sexuellen Unbefriedigtheit zu erblicken. Jedenfalls spielt in den Haß der Geschlechter die Gebrochenheit des Lebens, und insbesondere des sexuellen Lebens, mit hinein, an der aber immer das Geistige einen von der Psychologie nicht immer recht und oft auch direkt verkehrt verstandenen Anteil hat. Die Gebrochenheit des Lebens hat eine eigentümliche Zweideutigkeit in ihrer Beziehung zum Geist. Einerseits ist sie die vielleicht nicht zu umgehende Bedingung der Aufhebung des Geschlechtsgegensatzes im Geiste; andrerseits aber droht sie, das geistige Leben zum Fall zu bringen. Die Sexualität, eben in ihrer Gebrochenheit im Menschen, ist und bleibt der Abgrund, in den hinein das Geistige verloren zu gehen droht. Es gibt vielleicht keine Geistesverlorenheit und geistige Verlorenheit des Menschen, sei es im Wahnsinn, sei es im Verbrechen, an der nicht die nihilisierenden Mächte des gebrochenen sexuellen Lebens mitgewirkt hätten.

Je geistiger ein Mensch ist, desto mehr leidet er an seiner Sexualität — solange diese nämlich, könnte man sagen, durch die „Wiedergeburt" seiner Existenz im Geiste noch nicht neutralisiert worden ist. Den Kampf zwischen Geist und Sinnlichkeit nennt Swoboda die Berufskrankheit des Genies. Aber nicht nur das Genie krankt an ihr.

Es ist übrigens wahr: der sexuelle Mensch braucht die erotische Illusion. Wie vertrüge er auch — als Mensch, in der Geistigkeit seines Wesens — das physiologische Erlebnis seiner

Digitized by Google

Sexualität ohne sie? Es ist aber sein Traum vom Geist, der die Sexualität in den Schleier der erotischen Illusion einhüllt. Wenn er nun erwacht aus ihm: muß dann nicht der Schleier zerreißen und seine Sexualität wieder, aber längst nicht mehr ungebrochen, als rein physiologisches Erlebnis ohne psychische Zutaten und poetische Euphemismen vor ihm stehen? In der Perspektive des Geistes fordert sie die Ehe in ihrer Unauflösbarkeit — diese Vergewaltigung der Natur durch den Geist — oder wird zur Sünde. Der natürliche Mensch freilich — vom Geist zwar träumend, aber nicht erwachend zu seinen Realitäten — weiß nichts von Sünde. Er fühlt sich von ihr losgesprochen durch die Natur. Und hierin täuscht er sich. Denn eine Unschuld der Sinne gibt es beim erwachsenen Menschen nicht — nur beim Kinde, dem eben das Sexuelle noch fremd ist.

Tiefere Dichter wissen es, und hinterher sind auch die Psychologen und Psychoanalytiker auf ihre Weise daraufgekommen, daß das Begehren des Mannes nach dem Weibe nichts anderes ist als das Verlangen nach der Mutter; daß der Mann im Weibe die Mutter sucht, die seiner künftigen Kinder, aber auch seine eigene, und daß er im Weibe diese und die Erinnerung an sie liebt. Hinter seiner Sexualität — diesem Janusgesicht, das in die Zukunft und in die Vergangenheit in einem schaut — steckt, als ein ihrer Natürlichkeit wesensfremdes Moment, die Sehnsucht nach der Geborgenheit im Mutterleib; was vieleicht doch auch mit dem biologisch gegebenen Moment einer gewissen, im Keim schon liegenden Hinfälligkeit des männlichen Individuums in irgend einem Zusammenhange stehen mag. Damit ist etwas Zweideutiges und Sichwidersprechendes in die männliche Sexualität hineingekommen. Denn einerseits will ja der Mann, wenn er das Weib sexuell begehrt, die Erneuerung seines Lebens, seines irdischen Lebens: er will zur *gaia*, zur Mutter Erde, aus der alles irdische Leben herausgeboren wird, zur *mamma*, wie die Tataren die Erde nennen. Die heimliche Sehnsucht aber nach der Geborgenheit im Mutterleib, die da mitspielt, ist nichts anderes als das Bedürfnis der „Zurücknahme" des irdischen Lebens: Nie geboren werden ist weitaus das Beste. Hier findet ein von biologischen Momenten unterstütztes geistiges Bedürfnis seinen Ausdruck — das sich aber nicht versteht. Es hat sich,

Digitized by Google

indem es sich in das Sexuelle hineinmischte, eine falsche Richtung gegeben.

Ob nicht auch in das sexuelle Begehren des Weibes ein Moment seines geistigen Lebens sich verirrt habe und was dieses bedeute, wer könnte das sagen außer dem Weibe selbst? Das aber schweigt.

*

Weininger hat — und darin liegt jedenfalls die eigentliche Bedeutung seines Werkes — eine Konsequenz des Idealismus gezogen, auf die man vor ihm nicht so recht achtgehabt hat. Das ist der Antifeminismus. Der Idealismus ist etwas durchaus Männliches, die „Konzeption der Idee" ein geistiger Akt, der in seiner Ursprünglichkeit und Reinheit nur im Geist des Mannes, niemals in dem des Weibes sich vollzieht. Von weiblichen Genies zu reden, ist einfach ein Mißverständnis. Wenn aber Genialität — die geistig immer die Konzeption der Idee, oder aber auch die musikalische Intuition, zur Voraussetzung hat, der Idee freilich vor allem in ihrer ästhetischen und metaphysischen Bedeutung —, wenn sie etwas Männliches ist, dann heißt das auch, daß sie am letzten Ende nicht eine Tatsache des geistigen, sondern des natürlichen Lebens ist — was der Idealismus und am allerwenigsten der Weiningers nicht begreift. Tatsächlich gehören ja zu den Bedingungen des genialen Schaffens gewisse anatomische und physiologische Momente, Momente also des natürlichen Lebens. Genialität ist eine Tatsache der Natur — der Natur auf ihrem „Weg zum Geiste", diesem niemals zuendegegangenen, niemals sein Ziel erreichenden Weg. Vergessen wir jedoch nicht, daß wir uns, vom Genie sprechend, in der Sphäre des Aesthetischen und Metaphysischen bewegen und da, wenn wir vom Geist reden, nicht wissen, wovon wir eigentlich reden. Dem geistigen Leben des Genies kommt die Natur entgegen und muß ihm entgegenkommen, sonst ist kein geniales Schaffen möglich. Dem wahren geistigen Leben eines Menschen aber kommt sie niemals entgegen. Es wäre denn, man wollte ihr Entgegenkommen darin sehen, daß sie zerbricht. Aber darauf steht die Macht und Gnade Gottes, die die Toten zum Leben auferweckt, nicht an.

Digitized by Google

Die Geistigkeit des Idealismus setzt zwar den Geist der Sexualität entgegen, ist aber in dieser Gegensätzlichkeit ganz und gar befangen und betont sie darum auch, wenn sie sich des ihr innewohnenden Antifeminismus bewußt wird. Sie überwindet die Sexualität nicht und auch nicht den Gegensatz der Geschlechter, den sie vielmehr vertieft und verewigt: ihr wird das Männliche zum Prinzip des Geistigen überhaupt, das Weib als solches aber schließt sie vom Geist und von der Menschwerdung des Menschen aus und drückt sie zum sexuellen Wesen schlechthin herab. Der Antifeminismus ist die Gebärde eines unfreien Geistes, den heimlich noch immer die Fesseln der Sexualität drücken, d. h. also eines Geistes, der noch nicht zu seinem wahren Leben und zur wahren Freiheit im Geiste gekommen ist. Wenn sich der Idealismus zu ihm entpuppt, verliert er sich in das Geschlechtsproblem hinein — das einerseits ein biologisches, andrerseits aber beim Menschen ein wesentlich psychologisches ist — und der Geist fühlt sich vor einer Gefahr stehen, der gegenüber er sich nicht anders als in krampfhafter Anstrengung zu behaupten vermag. Auch die tiefste Metaphysik der Geschlechtsbeziehungen bleibt im Psychologischen stecken — die Psychologie aber dringt niemals bis zum Geist vor —, und so geistig sich auch ihre Gebärde geben mag, mit der sie sich um die Enthüllung des „Nichts" der weiblichen Psyche bemüht, sie ist doch mehr eine Gebärde der Sexualität als eine des Geistes. Im Antifeminismus haßt der Mann seine eigene Sexualität, weil er sie geistig noch nicht überwunden hat, weil das in sie hineinverirrte Geistige seiner Existenz in ihr stecken geblieben ist. Und er haßt das Weib, in zweiter Linie erst, weil sie ihn an die von ihm verschuldete Unzulänglichkeit des geistigen Lebens in ihm mahnt. Da nun aber hierin der Antifeminismus jedenfalls niemals sich selbst ganz versteht, darum gibt er der psychologischen Kritik ein Angriffsobjekt ab.

*

Hand in Hand mit dem Antifeminismus geht bei Weininger der prinzipielle Antisemitismus, der aber nicht weniger als jener auf einem Mißverständnis beruht. Das kann und muß ja zugestanden werden, so schmerzlich es auch für einen Juden sein

Digitized by Google

mag, so über ihn geurteilt zu wissen, oder gar noch es selbst zuzugeben: der Jude ist ebensowenig wie das Weib genial. Er träumt weder in der Konzeption der Idee noch in der musikalischen Intuition den Traum der Menschheit vom Geiste. Zu jener kann er sich noch — durch seine „eminente begriffliche Veranlagung" und Fähigkeit und Dreistigkeit, so vieles zu begreifen — in ein abstraktes Verhältnis setzen, wofür ja Weiningers Werk selber ein Beweis ist. Mit dieser aber weiß er geistig gar nichts anzufangen. Er ist — trotz allem gegenwärtigen Singen und Musizieren und Komponieren — der unmusikalischeste und musikfremdeste Mensch und erst, als die abendländische Musik mit Beethoven anfing, sich von ihrem geistigen Ursprung in der musikalischen Intuition immer mehr zu entfernen und aus deren „Innerlichkeit" heraus zur Aeußerlichkeit des Lärms und des Geräuschs zu drängen, um endlich bei Wagner und Strauß diesem Ursprung ganz fremd und also unmusikalisch zu werden; dann erst bekam er Mut, auch zu komponieren und Musik zu betreiben. Weil die Juden in der ihnen angeborenen Ungenialität den Traum der Menschheit vom Geist nicht schöpferisch mitträumen können, erweisen sie sich als die berufenen Kritiker des Idealismus, obgleich dann ihre Kritik zu einem verkehrten Ergebnis führt. Trotzdem mag es die geistige Aufgabe des modernen Judentums sein, mitzuhelfen an der Zerstörung dieses Traums und dem Menschen der weißen Rasse die letzten Fetzen des längst schon fadenscheinig gewordenen Idealismus vom in Phrase und Lüge schmählichen Leibe seiner „Kultur" zu reißen. Daß der Jude nicht genial ist, kann und darf ihm nicht als geistiger Mangel angerechnet werden. Eben weil er es nicht ist und darum nicht verführt wird, vom Geist zu träumen, steht er „von Haus aus" der Realität des geistigen Lebens nahe. Die Juden sind das geistigste, sie sind das von Gott „auserwählte Volk". Ihnen hat Gott sich unmittelbar in seiner geistigen Wirklichkeit geoffenbart und in das natürliche Leben ihrer Rasse hinein ist er Mensch geworden, um uns zu erlösen und zur Wirklichkeit unsres geistigen Lebens zu erwecken. Das Heil kommt von den Juden, heißt es im Johannesevangelium. Die Juden lebten einmal — als „Generation": und leben auch heute noch — geistig von der Messiasverheißung und Messiashoffnung; wie

Digitized by Google

die anderen Nationen und Generationen der Erde geistig von ihrem Traum vom Geiste leben. „Christ" werden aber heißt: sich ganz aus dem Leben der Generation, nicht nur ihrem natürlichen, sondern auch geistigen Leben entwurzeln — „Gottes Kinder werden, die an seinen Namen glauben; welche nicht vom Geblüt, noch vom Willen des Fleisches, noch vom Willen eines Mannes, sondern von Gott geboren sind" (Joh. 1, 12; 13). Und das vermochten die Juden nicht und darum verwarfen sie Christus. Das vermochte aber auch der abendländische Mensch nicht und darum gab er seinen von den Griechen so genial konzipierten Traum vom Geist nicht auf; er nahm vielmehr die Menschwerdung Gottes selber — dieses für die Realität des geistigen Lebens entscheidende Faktum der „Geschichte" — in diesen Traum mit hinein und „entwirklichte" sie in endlosen metaphysischen Spekulationen und den Werken einer sich christlich nennenden Kunst. Ist es ein Wunder, wenn nun der Traum vom Geist immer mehr und mehr mit schlechtem Gewissen, das sich nur nicht immer selbst recht verstand, geträumt wurde?

In einer der Schriften Kierkegaards wird gesagt, der Mensch müsse entweder poetisch oder religiös leben oder er lebe dumm. Daß aber in einer „Dichterexistenz" nicht der Ernst des geistigen Lebens sei, das kann nur religiös wahrgenommen werden. Von einem andern Standpunkt aus — dem des „Bürgers", z. B. oder des Politikers — behauptet, wäre es nicht nur nicht wahr, sondern auch ein Angriff auf den Geist. Nun — der Jude ist nicht genial, das besagt nicht, daß für ihn eine „Dichterexistenz" ausgeschlossen oder eine der Welt vorgespielte Komödie schlechtweg sei. Auch er kann „poetisch" leben, aber es hat mit einer solchen jüdischen Dichterexistenz eine merkwürdige Bewandtnis, die man freilich nicht versteht, solange man alles Geistige nur „ästhetisch" versteht: sie macht es nämlich unmittelbar offenbar, daß in ihr nicht der Ernst des geistigen Lebens ist. Nicht, weil der Jude nicht genial ist und darum das Poetische nicht ernst zu meinen vermag; sondern weil er in sich, in einer Tiefe seines Gemüts, die ihm selber verborgen sein kann, und „von Haus aus" den Standpunkt des Religiösen einnimmt, der es an sich unmöglich macht, das Poetisch-Aesthetische ernstzu-

Digitized by Google

nehmen. Und das wieder ist der Grund, warum gerade er des allergrößten geistigen Verrats, der tiefsten Irreligiösität fähiger ist als irgend ein anderer Mensch. Diese spezifisch jüdische Religiösität, die einmal ein reales Gottesverhältnis in sich begriff, ist freilich seit dem Tode Christi in der überaus peinlichen Lage, zur „Unwahrheit" geworden zu sein.

Zwischen dem sogenannten Arier und dem Juden besteht schließlich nur der Unterschied, daß diese schon seit zwei Jahrtausenden und mehr das sind — ohne daran zugrundezugehen —, was jene unausweichlich werden, w e n n sie zugrundegehen. An der so viel beklagten „Verjudung" des abendländischen Geisteslebens — sowohl geistig als auch biologisch eine Verfallserscheinung, die in der Romantik, diesem Traum des Traums vom Geiste, ihr erstes Symptom hatte — trägt nicht der Jude die Schuld. Als „biologisches Verfallsphänomen" erscheint ja eigentlich auch die jüdische Rasse. Das Merkwürdige ist eben nur, worauf Theodor Haecker aufmerksam macht, daß sie noch immer nicht vom Erdboden verschwunden ist. Wie die Juden zu leben, hielte keine Nation auch nur zwei Jahrhunderte aus. Sie aber leben so schon zehnmal so lang, weil sie — als Generation und als solche die einzige in der Welt —, von den schöpferischen Kräften der Natur zwar im Stich gelassen, unmittelbar vom Geist getragen werden. Ihr biologisch nicht zu erklärender Bestand in der Welt gibt Zeugnis für die Realität des Geistes. Sie sind noch immer, seit Christi Tod jedoch im umgekehrten Sinne, das von Gott auserwählte Volk.

Von Zeit zu Zeit verführt das Weib den geistigen Mann zum Antifeminismus, der Jude zum Antisemitismus. Aber man lasse sich nicht verführen zu dieser immer falschen Position des Geistes. Der „Arier" wird immer am Juden zu leiden haben — wer weiß übrigens, wieviel Zeit ihm noch zugemessen ist zu leiden? Er soll dieses Leiden und sich selbst in ihm recht verstehen. Er soll es sich nicht durch seinen Antisemitismus leichter machen wollen. Er nehme auch dieses „Kreuz" auf sich.

*

Der allerschwerste Mißgriff des Weiningerischen Idealismus, wieder aber im Idealismus überhaupt begründet, ist seine Auf-

Digitized by Google

fassung des Lebens und der Persönlichkeit Jesu. Wenn ein Philosoph jemals in seiner Philosophie sich selbst verstünde, dann müßte er durch dieses Leben und das Wort dieses Lebens sich in die ärgste Verlegenheit gebracht sehen. Dann müßte er sich klar sein darüber, daß, wenn dieses Wort und Leben wahr ist, wenn er glauben soll, daß es die Wahrheit ist, es auch aus ist mit aller Philosophie, wenn auch nicht mit dem Denken. Denn Philosophie und Metaphysik nicht retten wollen, heißt keineswegs aufhören, Denker zu sein. Die Philosophie ist wahrhaftig nur ein von Gott bis auf Widerruf freigegebener Weg durch das Reich des Geistes, auf dem der Mensch, wenn er ein Genie ist, zwar spazierengehen, nicht aber zum Ziel seines geistigen Lebens kommen kann. In Weininger drängte etwas auf einem gänzlich verfehlten Wege zum Christentum hin und in der ihm selber verborgenen Verzweiflung dieses Dranges wußte er sich nicht anders zu helfen, als indem er Jesus, um ein Verhältnis zu ihm und zu seinem Wort zu gewinnen, als Genie, wenn auch als eines ganz besonderer Art, verstand. Wäre nun Jesus ein Genie gewesen, dann bedeutete sein Leben nichts wesentlich anderes als das eines jeden Menschen, der in der Erdgebundenheit seiner Existenz den Traum vom Geist träumt; sein Wort wäre nicht das absolut verbindliche, geistiges Leben in seiner Realität erzeugende Wort Gottes, sein Tod am Kreuze ein Wahnsinn gewesen, eine Torheit nicht nur in den Augen der Griechen. Das geistige Leben Jesu aber war nicht, wie im Grunde genommen das jedes Genies, Angelegenheit einer individuellen Existenz in ihrer Icheinsamkeit, sondern das direkte Gegenteil davon. Jesus ein Genie nennen ist Blasphemie. Und wenn dann hinterher ein Journalist es wagte, ihn einen „hinreißenden Idealisten" zu nennen, so war das die Potenzierung dieser Blasphemie, die hierauf — wie dies bei allem Blasphemischen so leicht möglich ist — die Wendung ins Lächerliche nahm, als ein Feuilletonist voll Begeisterung vom „Dichter von Nazareth", der ein „größerer Dichter als Shakespeare" war, faselte: die Zeichen einer Zeit, in deren geistigem Niedergang und Chaos alle Wertmaßstäbe verlorengegangen waren. Was für ein entsetzlicher Mißgriff war es doch von Weininger, den größten, aber deswegen noch lange nicht genialen Komödianten, den größten unter

Digitized by Google

allen jenen, die es je verstanden haben, einer geistlos gewordenen Menschheit als Genie zu imponieren, den größten Menschen nach Christus zu nennen. Und wenn er meinte, die „herrlichsten" Aussprüche Christi — war aber das Wort Jesu jemals „herrlich"? — seien sicherlich verlorengegangen, weil die synoptischen Evangelisten sie nicht verstehen und also nicht behalten konnten, so ist das ebenso sehr der Ausdruck für das typische Mißverständnis des Idealismus gegenüber dem Leben und Wort Jesu als Geistesverlassenheit und Geistlosigkeit und hat überdies das Wort Jesu selbst gegen sich, das da sagt: Den Weisen und Gelehrten ist es verborgen, den Unmündigen aber und Kindern offenbar. Gewiß mögen uns viele Aussprüche Christi nicht überliefert worden sein. Was wir aber damit verloren haben, kommt nicht in Betracht. Denn einzig und allein das entscheidet: daß wir im überlieferten Worte Jesu die Orientierung und Rettung unsres geistigen Lebens finden, vorausgesetzt, daß es uns ernstlich um ein Leben des Geistes zu tun ist. Und angesichts dessen darf man wohl sagen, der Mensch habe in dem, was uns von Christi Aussprüchen nicht überliefert ist, nichts verloren.

Niemals durch die Philosophie, die, um im Sinne Kierkegaards zu reden, das für den Glauben entscheidende Moment des „Aergernisses" spekulierend beiseiteschaffen will, um sich nicht unter das Leben und Wort Jesu beugen zu müssen; niemals durch eine geniale Intuition, sondern nur durch den Glauben gewinnt der Mensch zu Christus, der der wahre Gegenstand des Glaubens ist, weil aller Glaube durch den Glauben an ihn hindurch muß, das richtige Verhältnis. Weininger hat das innere Faktum des Glaubens auf den Glauben an den Identitätssatz, den er wieder auf den in sich unsinnigen Glauben des Menschen an sich selbst zurückführte, reduziert und dadurch entleert; eben deswegen, weil ihm in seiner philosophischen und idealistischen Befangenheit ganz entging, daß, an die Göttlichkeit des Lebens Jesu glauben, nicht heißt und heißen kann: in ihm die Gottwerdung des Menschen sehen — was an und für sich gar keinen Glauben fordert, wohl aber die Konzeption der Idee des Göttlichen zur Voraussetzung hat —; sondern umgekehrt und dann buchstäblich zu nehmen in Jesus die Menschwerdung

Digitized by Google

Gottes, die *eo ipso* den Glauben fordert und aber auch die Idee des Göttlichen und den Idealismus überhaupt für alle Zeiten abschafft. Weil Weininger zu Christus, statt vor ihm alle Philosophie kurzerhand fahren zu lassen, durch sie in ein Verhältnis zu treten suchte, sah er in ihm einerseits die Idee der Gottwerdung des Menschen und andrerseits, im Hinblick auf den historischen Christus, ein Genie, das diese Idee — aber in seinen Augen vielleicht auch nur nahezu — realisiert hatte. Damit, daß ein Mensch in Jesus oder in irgend einem anderen die Gottwerdung des Menschen erblickt, ist er, weil ja das die Konzeption der Idee des Göttlichen voraussetzt, aus seinem Traum vom Geiste nicht aufgewacht zur Wirklichkeit des geistigen Lebens; er kann aus der Icheinsamkeit seiner Existenz nicht heraus und in ein Verhältnis zum Du, zu Gott in seiner geistigen Realität treten, er verharrt im Zustande seines Von-Gott-Abgefallenseins und verewigt ihn sogar.

Die Menschwerdung Gottes ist der „Einsatz" seiner Persönlichkeit im Leben dieser Welt und im Wort, und da im Wort etwas ist, das geglaubt werden muß, impliziert sie die Glaubensforderung, deren Erfüllung wieder das „Einsetzen" der Persönlichkeit im menschlichen Existieren bedeutet. Der Glaube des Menschen an sie ist im letzten Grunde und wahrsten Sinne Glaube an das Wort — an den *Lógos*, der den Glauben an seine Göttlichkeit fordert. Der Glaube, der die persönliche Entscheidung des Menschen für die Geistigkeit seiner Existenz — und das heißt ja für ihre Personalität — ist, erweckt diese im Menschen und verhilft ihr zum Durchbruch. Wie Jesus im Johannesevangelium sagt: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wer an mich glaubt, hat das ewige Leben. Die Menschwerdung Gottes, die im Aufschrei Jesu am Kreuze *Eli Eli lama sabachthani* — diesem fürchterlichsten Schrei, der jemals in dieser Welt aus dem Munde eines lebenden Wesens kam und der die Erde erbeben machte — absolut geworden war, ist das größte Geheimnis im Geschehen der Welt, das niemals anders als im Glauben erfaßt werden kann. Der Mensch aber, der durch diesen Glauben ein reales Verhältnis zu Gott gewinnt, das sich in seinem Verhältnis zum Menschen erprobt, wird in der Einsamkeit seiner Todesstunde nicht einsam sein, denn Gott wird bei ihm sein. Soll

Digitized by Google

jedoch die Menschwerdung Gottes wirklich geglaubt werden, nicht mit dem Munde bloß und mit Worten und in abstrakten Gedanken, von denen das Herz nichts weiß, dann muß der Mensch gleichsam durch die ganze Menschlichkeit Jesu, sie sich in jedem Augenblicke seines Lebens vergegenwärtigend, hindurch. Er darf nicht etwa mit der Göttlichkeit anfangen, um aus ihr die Menschlichkeit dieses Lebens zu glauben und zu verstehen, um von der Göttlichkeit aus bis zur Menschlichkeit hinzukommen — da wäre er auch schon wieder mitten ins Bereich der Idee hineingeraten, der metaphysischen Spekulation, der Phantastik, die ihn seiner eigenen Daseinswirklichkeit ebenso sehr entrückt wie der des Lebens Jesu: er brächte an dieses seine Vorstellung, seine Idee vom Göttlichen heran und am Ende stellte sich heraus, daß er ja gar nicht an die Menschwerdung Gottes, sondern umgekehrt an die Gottwerdung des Menschen glaubt, das heißt, daß sein Glaube überhaupt keiner ist.

An die Göttlichkeit Jesu in jenem einzigen Sinne, den sie haben kann, ohne nicht idealistisch phantastisch mißverstanden zu werden, muß unbedingt geglaubt werden, denn es gibt kein einziges äußeres Moment, aus dem sie erschlossen werden könnte. Auch die Wundertaten Jesu, die Krankenheilungen, die Brotvermehrung, die Auferweckung Toter, selbst seine eigene Auferstehung, deren Faktizität keineswegs angezweifelt werden soll, zeugen nicht unmittelbar für sie. Denn aus ihnen ersehen wir zunächst nur, daß Jesus, wie es ähnlich auch der protestantische Theologe Daab ausführt, zur Natur und dem Geschehen in ihr in einem ganz anders gearteten Verhältnisse stand, als wir es haben oder auch nur mittelst unsrer naturwissenschaftlichen Erkenntnisse verstehen können. Dieses selbe Verhältnis könnte ja auch ein andrer „gottgewordener" Mensch gewinnen, um dann aus ihm heraus dieselben Wunder zu bewirken. Aber ein Beweis und Zeugnis für Göttlichkeit, in buchstäblichem, nicht irgendwelchem ideellen Sinne, ist es an und für sich nicht. Glaube und Wunder haben viel weniger miteinander zu schaffen, als es auf den ersten Blick scheint. Wunder gibt es überhaupt nur in der Relation zur Beschränktheit unsrer an sich relativen Naturerkenntnis und Naturerfahrung, im letzten Grunde zur

Digitized by Google

wohl niemals zu behebenden inneren Beschränktheit unsres Lebens und Erlebens. Es handelt sich da um den Begriff des Möglichen und Unmöglichen. Wunder wäre das an sich Unmögliche, das heißt in keiner Weise Ausdenkbare, und aber trotzdem Wirkliche. In diesem Sinne Wunder gibt es ja — aber nur nicht in der Natur, wo der Mensch das Wunder gewöhnlich sucht und allein sehen will, sondern im Leben des Geistes. Ein solches „Wunder" haben wir z. B. darin zu erblicken, daß Gott dem Menschen die Sünde verzeiht oder daß die göttliche Liebe auch den ihrer Unwürdigsten — freilich, wer wäre denn ihrer würdig? — umfängt, und diese Wunder müssen, jedoch auch nicht schlechthin und an sich, sondern auf das Wort Jesu hin, geglaubt werden. Die „Möglichkeit" ist ein Entwurf im Gedanken des Menschen. Unmöglich ist nur, was mit den Denkgesetzen nicht in Einklang zu bringen ist, sie vielmehr außer Geltung setzt und damit das Denken aufhebt; nicht aber, was zu den sogenannten „Naturgesetzen", d. h. zu unsrer an sich beschränkten Einsicht in den Zusammenhang des Geschehens in der Natur im Widerspruch zu stehen scheint. Daß Gott dem Abraham aus Steinen Kinder erwecken könne, steht freilich nicht im Einklang mit unsrer Naturerkenntnis und Erfahrung, widerspricht aber auch nicht unseren Denkgesetzen. Bei Gott ist alles möglich und der Mensch aber ist es, der das Mögliche denkt. Er denkt das Mögliche — und möglich ist, wenn wir auch nicht begreifen können wieso, die Speisung von 5000 Männern mit fünf Broten, die Auferweckung von Toten usw. —, aber der Unglaube in ihm heißt ihn im selben Augenblick auch schon den Gedanken wieder zurücknehmen, das Mögliche als unmöglich denken. Der Glaube an die Wunder Jesu ist insofern belanglos, als wir an ihn und seine Göttlichkeit auch glauben müßten, wenn er sie nicht getan hätte. Nun hat er sie aber getan, so haben wir auch an sie zu glauben. Aber wir glauben ja nicht an sie, sondern an die Göttlichkeit Jesu und an die glauben wir, nicht weil er Wunder gewirkt hat, sondern — weil wir, uns persönlich einsetzend, an ihn glauben und an sein Wort, das den Glauben an seine Göttlichkeit fordert und uns die Rettung unsres geistigen Lebens in diesem Glauben und durch ihn verheißt. Der Glaube an Christus, in dem wir unser geistiges Leben in seiner Wirklichkeit

Digitized by Google

und Wahrheit haben, ist und kann nichts anderes sein als der hier direkt und buchstäblich zu verstehende Glaube ans Wort.

Der Geist des Christentums fordert vom Menschen den Glauben an die Menschwerdung Gottes im Leben Jesu und es wird keiner ein Christ ohne die innere Erfüllung dieser Forderung. Aber sie muß auch einen ohne die Zuhilfenahme metaphysisch-theologischer Spekulation genau anzugebenden Sinn für die Praxis des menschlichen Lebens haben. Und der ist: an die Menschwerdung Gottes glauben heißt in Jesus den Weg, die Wahrheit und das Leben und in seinem Wort die absolut für jeden verbindliche Vorschrift sehen, wie der Mensch zu leben habe, um das r e c h t e Leben zu leben, von dem doch jeder insgeheim in der letzten Tiefe seines Gemüts fühlt, daß er es n i c h t lebe. Erfüllt der Mensch innerlich diese Glaubensforderung — und darin erst hat er die wahre „Innerlichkeit" seines Lebens — in dem einzigen Sinn, den sie haben kann, dann freilich hat sein Leben in dieser Welt, das ihn Tag für Tag und Stunde für Stunde verlockt, ohne Christus und an Christus vorbei zu leben und seine Abrechnung mit Gott auf eigene Faust zu wagen, einen Riß bekommen, an dem es, in den Augen dieser Welt, krankt; dann aber auch weiß er, d a ß Gott ist und w a s Gott ist und das „Geheimnis seines Lebens" wird ihm offenbar. Dann erst steht er vor den wahren „Problemen" seines geistigen Lebens, in deren Lösung er die unendliche Aufgabe seines Daseins hat.

Zwischen dem Glauben an Gott und dem an seine Menschwerdung kann und darf nun nicht innerlich eine „Pause" gemacht werden — in der sich der Mensch gleichsam die Zeit nimmt, überlegend nach jenem auch für diesen sich zu entscheiden. Beides gehört wesentlich und untrennbar zusammen. Wer nicht an die Menschwerdung Gottes glaubt, glaubt auch nicht an Gott und kann gar nicht an ihn glauben. Das heißt, er lebt geistig wesentlich als „Heide" und hat die im menschlichen Geiste liegende „Ungläubigkeit" nicht überwunden. Vor Christus konnte tatsächlich niemand, die Juden selbstverständlich ausgenommen, an Gott in seiner Realität glauben, zu ihm ein geistig reales Verhältnis haben. Seit dem Leben Jesu aber ist alles ganz anders geworden und auch die Juden, weil sie Christus verwarfen,

Digitized by Google

haben ihr einst reales Gottesverhältnis eingebüßt und ihre Messiashoffnung, ohne die sie ja gar nicht in der Welt bestünden, ist nun zu einem überdies vielleicht sehr irdisch gemeinten Traum vom Geiste geworden.

Zum Glauben an die Menschwerdung Gottes im Leben Jesu, der rückwirkend den Glauben an die Auserwählung des jüdischen Volkes durch die Messiasverheißung fordert, gehört aber auch der an die einstige Wiederkunft Christi am Ende der Welt. Im Glauben an die Göttlichkeit Jesu wird die Zeit, in der unendlichen Bedeutung der Gegenwart, des „Augenblicks", aber auch als Vergangenheit und Zukunft in einer Realität „gesetzt", an der Kants transszendentale Aesthetik, die es ja nur mit der „abstrakten" Zeit zu tun hat, wahrlich vergebens rüttelt. Die Setzung der Zeit als Zukunft aber ist eben der Glaube an die Wiederkunft Christi. Kein Mensch weiß um den Tag und die Stunde. Darf man eine Vermutung wagen, ohne damit frevelhaft in das Geheimnis des göttlichen Ratschlusses eindringen zu wollen, was aus der Menschheit einmal wohl geworden sein mag, wenn jener Tag, den niemand weiß, da sein wird, an dem sie an ihr Ende kommt? Es hat den Anschein, als ob allemal dann — in Zeiten, deren Kommen und Gehen vielleicht tatsächlich einem selbstverständlich nur biologisch gültigen Gesetz der „Periodizität" unterworfen ist —, wenn einer einzelnen Generation der Atem des Lebens auszugehen droht, in den Gemütern vieler der Glaube an die nahe bevorstehende Wiederkunft Christi besonders lebendig ist. Vielleicht liegt nun dieser Selbsttäuschung die Ahnung eines an und für sich nicht unrichtigen Sachverhalts zugrunde. Die Generation kann ohne den Traum vom Geist nicht in der Welt existieren. Nicht sie erwacht aus ihm, sondern immer nur der Einzelne, und wozu dieser erwacht, darin fällt die endgültige Entscheidung seiner Existenz — für oder wider Gott. Wenn eine einzelne Generation ihren Traum vom Geist, also die geistige Bedingung ihres Bestands in der Welt überlebt — und das ist ja möglich —, dann bleibt ihr nichts anderes übrig, es wäre denn, sie bräche den natürlichen Willen der Generation, als in einem dunklen verzweifelten Drang zum Chaos und zur Selbstvernichtung, dem sie selbst ganz ohnmächtig unterworfen ist, auch ihre biologischen, politischen, wirtschaftlichen Bestands-

Digitized by Google

bedingungen zunichte zu machen. Einmal aber wird die Menschheit an und für sich als die Gesamtheit der Nationen und Generationen alle Möglichkeiten ihres Traums vom Geiste durch- und zuendegeträumt und erschöpft haben; denn diese Möglichkeiten sind ja keine unendlichen und unterliegen in ihrer Beschränktheit dem Werden und Vergehen alles natürlichen Geschehens in der Welt. Und dann wird die Menschheit, nicht nur im Einzelnen, sondern als Generation, an ihrem Ende angelangt, aus diesem Traum aufwachen — und das ist der Augenblick der Wiederkunft Christi. Mit dem Ende der Menschheit ist auch das Ende der Welt gekommen. Das alles ist eine Vermutung, und ob es sich einmal wirklich so verhält, das weiß ja nur Gott.

Daß uns Gott in seiner Menschwerdung den wahren Gegenstand des erlösenden, uns zum geistigen Leben erweckenden Glaubens gab, war und ist die Offenbarung seiner göttlichen Liebe. Selbstverständlich aber konnte diese Liebe, die den Menschen zu einem geistigen Leben geschaffen, d. h. ja: in ihn die Personalität des Existierens gelegt hatte, die persönliche Freiheit dieses geistigen Lebens nicht wieder aufheben. Darum wurde auch nach Gottes Menschwerdung des Menschen persönliche Entscheidung im Glauben nicht überflüssig, im Gegenteil, dadurch erst aktuell. Das Leben und Wort Jesu bringt und zwingt den Menschen zu seiner geistigen Entscheidung, er mag wollen oder nicht. Wie ja auch Jesus selbst gesagt hat: Wer nicht für mich ist, ist wider mich. Sodaß also einer, der auf die Entscheidung verzichtet — weil er es so macht wie die meisten, die mit ihrer Personalität nichts rechtes anzufangen wissen, sie an falscher Stelle anbringen oder auch gar keinen Gebrauch von ihr machen —, sich eben damit schon entschieden hat — wider Christus; aber auch wider sich selbst, wider die Personalität, d. i. die Geistigkeit seines Daseins, mag er sie auch in ihrer Scheinexistenz bis zum Augenblick des Todes behaupten.

Es gibt nur eine Religion und die ist etwas Göttliches und nichts Menschliches — das Christentum. Nur in ihr kann der Mensch ein reales Verhältnis zu Gott gewinnen. Alle anderen sind Religion nur dem Namen nach, bloße menschliche Versuche zur Religion, menschliche und darum in sich mißlingende Versuche der Erhebung des Geistes zu Gott. Denn wie sollten sie in der

Digitized by Google

Erdgebundenheit unsrer Existenz, in der die Wucht und Schwere des Abfalls von Gott immer wieder nach abwärts zieht, jemals gelingen, wenn nicht Gott selber uns zuhilfekommt? Und er ist uns zuhilfegekommen. Nimmt man rationalistisch aus dem Christentum den buchstäblich zu verstehenden Glauben an die Menschwerdung Gottes hinweg oder mißversteht man die Göttlichkeit des Lebens Jesu mystisch im umgekehrten Sinne, dann steht der Mensch geistig genau so hilflos da wie im Heidentum — wenn ihn auch sein Hochmut des Geistes das zunächst nicht wahrnehmen läßt. Freilich fühlte sich der Grieche nicht hilflos, aber nur, weil er die Gefahr seiner geistigen Verlorenheit nicht erkannte. Und wir sind ohne Christus und den Glauben an ihn nicht nur ohne jede Orientierung, sondern auch geistig verloren. Denn keineswegs ist der Mensch in seinem dunklen Drange des rechten Weges sich bewußt. Sieht man im Christentum von der Göttlichkeit Jesu ab — in jenem Sinn genommen, in dem Gott sich uns als geistige Realität offenbarte und der von uns den Glauben fordert —, so träumt man den alten Traum vom Geist weiter. Man wacht vielleicht sogar einmal aus ihm auf. Aber dann ist dieses Erwachen ohne Christus etwas Entsetzliches: die geistige Verlorenheit unsrer Existenz als *fait accombli.*

*

Das alles begriff und verstand der blendende Scharfsinn und ja wirklich staunenswerte Tiefsinn Otto Weiningers, dieses wahrhaft letzten Philosophen des Idealismus, nicht. Auch er war Zeichen einer Zeit, die es in furchtbarster Weise offenbar machen sollte, was aus der Menschheit wird, wenn sie es wagt, am Leben und Wort Christi, ohne den Glauben und ohne die Liebe, vorbeizuleben.

Digitized by Google

17.

In keiner andern als der Sphäre des Ethisch-Religiösen — und beides gehört ja untrennbar zusammen: denn Religion ohne Ethos gibt es nicht und ein unerschütterliches Ethos, das nicht im Religiösen seinen Stützpunkt gefunden hat, ist nicht denkbar —, in keiner andern Sphäre ist die Geistigkeit unsrer Existenz überhaupt und im besonderen aber die Icheinsamkeit des menschlichen Geistes in ihrer wahren Bedeutung zu erfassen und man wird diese mißverstehen, solange man nicht in ihr den Abfall des Menschen von Gott erkennt. Außerdem jedoch mag ihre Erfassung auch dazu bestimmt sein, in der Philosophie und Wissenschaft eine Rolle zu spielen, die Rolle eines auch hier zur Besinnung auf sich selbst hintreibenden Agens. An dem Umstande, daß alles „objektive" Denken — der Mathematik und Naturwissenschaft, aber auch der Philosophie und Theologie — in der Icheinsamkeit wurzelt, muß die wahre Erkenntniskritik ihren Hebel ansetzen, um das *cogito* zu seinem letzten Sinn zu bringen, und das ist aber nicht die Selbsterkenntnis, sondern die Erkenntnis der Sünde, ohne die es für den Menschen keinen Weg zu Gott gibt. Das aber bedeutet dann die Aufhebung der „Objektivität" des Erkennens und seine Zurückwendung ins Subjektive. Denn die Sünde kann niemals und in aller Ewigkeit nicht „objektiv" — von einem Menschen am andern — erkannt werden, und wenn sie der Mensch in sich selber erkennt, so setzt das seinen Glauben voraus. Der Glaube aber hebt die Sünde auf — denn er ist ja die „Entsühnung des Geistes". Hier steht übrigens der Verstand eines Menschen still vor dem von ihm nicht zu erfassenden Moment der Außerzeitlichkeit des geistigen Lebens, vor dem unlösbaren Paradoxon, daß Sünde, die ja „in der Zeit" liegt und sie konstituiert, und Glaube in keinem zeitlichen Verhältnis zu einander stehen: nicht im genetischen Verhältnis des Nacheinanders, denn der Glaube wird nicht aus der Sünde und die Sünde nicht aus dem Glauben; sie haben aber auch nicht in einem und demselben Zeitmoment neben- und ineinander Platz, obgleich sie doch im selben Moment des Bewußtseins nebeneinander sind; die Sünde, die ja an und

Digitized by Google

für sich Unglaube ist, und der wieder ist in der Zeit verfangen und kommt über sie nicht hinaus, setzt den Glauben zu ihrer Erkenntnis voraus — sie erkennen heißt, sie wird Tatsache im Bewußtsein des Menschen von sich selbst, so daß eben keiner ohne den Glauben etwas von seiner Sünde wissen könnte —, der Glaube aber hebt sie auf, aber so wieder, daß diese Aufhebung und Auslöschung der Sünde sich nicht unmittelbar und objektiv im Bewußtsein des Menschen von sich selbst abheben kann. Ohne den Glauben weiß der Mensch nichts von der Sünde; deren Vergebung aber wieder muß g e g l a u b t werden, und wird sie n i c h t geglaubt, so ist eben d a s die Sünde. Es gibt keine Sünde a n s i c h, sondern nur d i e Sünde i m Menschen. Es gibt also auch keine objektiv bestimmten Handlungen, die a n s i c h, in ihrer Objektivität, Sünde wären, sondern nur solche, in denen der Mensch s e i n e Sünde, in ihrer subjektiven Bestimmtheit demnach, erkennt. Seine „Todsünde" erkennt der Mensch in jener Handlung, durch die er sich, aber nicht nur aus Schwäche, Zerstreutheit und Unbedachtheit, sein geistiges Leben, sein Verhältnis zu Gott unmöglich macht; in der er nämlich seinen Abfall von Gott, die Icheinsamkeit seiner Existenz, die „Erbsünde", in der er die zeitliche Relativität seines Lebens bewußt und bedacht bejaht und gutheißt. Ist nicht Erkenntnis der Todsünde in tieferem Sinn zu verstehende P r o g n o s e, warnende Prognose?

Was dem Menschen am meisten im Wege steht, zum Glauben und durch ihn zur Erkenntnis und zur Vergebung der Sünde zu kommen, ist die gute Meinung, die er von sich selbst hat — tatsächlich jener „Glaube an sich selbst", der am Ende nichts anderes ist als die wahre Pervertierung des Glaubens. Wenn Rousseau meinte, der Mensch sei von Natur aus gut, so ist das einfach falsch. Die Natur ist weder gut noch böse und sie gibt auch in keiner Weise einen Maßstab für das Gute und Böse ab, nur für das Nützliche und Schädliche, Angenehme und Unangenehme. Darum kann sich auch keine Ethik nach ihr richten. Aber das ist richtig: jeder hat „von Natur aus" eine gute Meinung von sich, von der er um keinen Preis lassen will und die auch die Ursache ist, daß er das keinem Menschen unbekannt bleibende Gefühl, daß das

Digitized by Google

Leben, das er lebe, doch nicht das rechte sei — es ist dieses Gefühl bereits ein Indicium des Geistes im Menschen —, in verkehrtem Sinne, ästhetisch statt ethisch, versteht und darum sich selbst in diesem Gefühl nicht versteht. Hier stoßen wir nun auf den „ungeheuren Widerspruch" der Existenz im Menschen, über den nur der Leichtsinn hinwegkommt, mit dem man wohl das Leben in dieser Welt recht schwer oft genug, die Stimme des Geistigen in sich aber immer leicht nimmt. Denn andrerseits neigt jeder, eben weil er von Natur aus jene gute Meinung von sich hat, auch dazu, vor den andern und schließlich dann auch vor sich selbst — weil man ja so häufig auch allein mit sich selbst „vor den andern" existiert — im Widerspruch zu jenem Gefühl sein Leben als etwas zu leben, in dem alles durchaus recht und in Ordnung sei. Und wenn es einmal nicht recht stimmt, dann kommt natürlich die Unordnung von außen. Das gibt man freilich nur mit mehr oder weniger persönlichem Geschick vor, es ist aber doch zugleich auch die psychische Voraussetzung für alles gottferne Sich-im-Leben-und-in-der-Welt-Behaupten. Der Widerspruch liegt darin, daß das geistige Leben im Menschen und sein Wille, sich in der Welt zu behaupten, auf entgegengesetzten inneren Voraussetzungen beruhen. Der Mensch muß, um zu seinem wahren geistigen Leben zu kommen, durch das Gefühl, nicht das rechte Leben zu leben, hindurch, es auskostend bis auf seinen Grund, und das heißt aber auch: sein Wille, sich in der Welt zu behaupten, muß gebrochen werden. Das und nichts anderes fordert ja auch das Evangelium. Er muß bis zum letzten Grund dieses Gefühls — und der liegt in der Icheinsamkeit seiner Existenz und der geistigen Unhaltbarkeit dieses Zustandes — hindurch, um es recht zu verstehen und sich selbst in diesem Gefühl zu verstehen. Er muß die ihm natürliche gute Meinung von sich selbst preisgeben und damit den natürlichen Grund und Boden menschlichen Existierens in der Welt unter seinen Füßen wegziehen. Das kann ohne geistigen Schaden nur, wer zur Realität des geistigen Lebens erwacht.

Hier nun zeigt es sich wieder, wie der Idealismus eine geistige Position nur des „natürlichen" Menschen ist, in der dieser zwar seine ganze „Menschlichkeit" hat, die aber doch auch vom

Digitized by Google

Geiste wieder überwunden werden muß. Er entspringt zwar aus der Geistesbedürftigkeit der menschlichen Existenz, verdeckt sie aber auch wieder und verhindert tatsächlich die „Wiedergeburt", die Erneuerung des Lebens im Geiste. Wer den Idealismus ästhetisch zu seiner Weltanschauung und ethisch zu seiner Lebensauffassung macht, der muß in sich persönliche ethische Sicherheit haben; und wenn es auch nur ein letzter Rest wäre, der von der Diskrepanz zwischen Idee und Wirklichkeit — die der Konzeption sowohl der ästhetischen als auch ethischen Idee immer als inneres Erlebnisfaktum zugrundeliegt — unberührt bleibt. Wer aber das wahre Leben des Geistes leben will, jenes, in dem nicht nur wie im Idealismus vom Geist geträumt wird, der muß sich auch dieses letzten Restes persönlicher ethischer Sicherheit, weil er menschlicher Selbstbetrug ist, zu dem freilich der Idealismus notwendig verleitet, entäußert und sowohl den ethischen als auch den ästhetischen Idealismus samt seinen persönlichen Voraussetzungen im Menschen überwunden haben. Wer sich selbst im Lichte einer Idee sieht — und mag er sie auch bis zur Idee des Göttlichen überspannt haben —, sieht sich noch lange nicht und versteht sich vor allem nicht so wie derjenige, der seine Existenz in ein Verhältnis zu Gott, der eine geistige Realität ist, der sein Ich in ein Verhältnis zum Du stellt und in diesem Verhältnis zum vollen Bewußtsein seiner selbst kommt.

Selbsterkenntnis ist eigentlich wesentlich eine Forderung des idealistischen Ethos und sollte daher nicht so ohneweiteres in den Geist und das Ethos des Christentums hineinpraktiziert werden. Wenn es im Lukasevangelium (17, 3) heißt: Seid auf eurer Hut, habt acht auf euch selbst, so wird da vom Menschen etwas ganz anderes gefordert als im „Erkenne dich selbst", wird eine viel konkretere Kraft seines Gemüts herausgefordert als die bereits etwas abstrakt anmutende des Erkennens. Idealismus ist Hochmut des Geistes und das idealistische Ethos ist es auch. Und Hochmut liegt auch in der Selbsterkenntnis. Nur weiß dies gewöhnlich der Mensch nicht — weil er eben nicht, wie es das Evangelium verlangt, auf der Hut ist; weil er nicht auf sich selbst acht hat. Im Hochmut seiner Selbsterkenntnis weiß der Mensch nichts von der Gnade — denn von ihr wissen fordert Demut — und verschließt sich der Liebe, in der ja die rechte

Digitized by Google

Demut des Geistes liegt. Dieser Hochmut ist auch nicht imstande, ihn vor der Entwertung seiner Existenz und des Lebens überhaupt zu bewahren, kommt im Gegenteil in dieser Entwertung erst recht zum Ausdruck. Selbst das ist noch Hochmut: wenn der Mensch die Unerfülltheit seines Lebens zwar als Schuld versteht — was er solange nicht kann, als in ihm keine ethische Besonnenheit ist und er darum „wünschend" am Sinn des Lebens ästhetisch vorbeilebt —, ohne aber in der Besinnung auf das Ethos seiner Existenz aus seiner Icheinsamkeit herauszutreten. Und in diesem Hochmut ist er — der verzweifelten Selbstvernichtung oder einem nicht weniger verzweifelten Selbstbetrug rettungslos in die Arme getrieben — geistig verloren.

*

Je mehr sich der Idealismus vertieft — und das kann er nur in einer Wendung ins Ethische, so metaphysisch-tiefsinnig sich auch der ästhetische Weltanschauungsidealismus gebärden mag —, desto entschiedener drängt er dahin, den Menschen geistig ganz auf sich selbst zu stellen, ihn das Ethos des Lebens in sich selbst, in der Tatsache der individuellen Existenz finden zu lassen. Aber er ist in diesem Drange keineswegs konsequent und kann es auch nicht sein; denn er vermag niemals die individuelle Existenz restlos aus dem Leben der Generation herauszuheben, er vermag die Individualität nicht geistig zu realisieren. Auch der ethische Idealismus will am Ende wieder zur Generation hin und setzt sie voraus. Denn er fordert immer den Glauben an die Menschheit, ohne den er zum Nihilismus werden müßte, und er fordert ihn in dem Sinn, daß er vom Leben der Generation die Realisierung der Idee erwartet, deren Konzeption ja die Forderung ihrer Realisierung — zu deren Erfüllung aber die individuelle Existenz als unzulänglich sich erweist — in sich begreift. Und so sagt darum auch beispielsweise Kant: Am Menschen, als dem einzigen vernünftigen Geschöpf auf Erden, sollten sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln. Das bedeutet nun aber nichts anderes, als daß der so viel gerühmte Individualismus der idealistischen Ethik

Digitized by Google

nur ein scheinbarer ist, mag er auch noch so sehr das schließlich ja doch vom generellen Leben geforderte Ethos nirgends anders als in der autonomen Vernunft des Individuums geistig verwurzelt sein lassen; das bedeutet, daß der Mensch in der idealistischen Ethik — will er nicht in der „Zurücknahme der Idee" der geistigen Selbstvernichtung zum Opfer fallen oder in metaphysisch-phantastischer Abschweifung von sich selbst die persönliche Daseinswirklichkeit in ihrer ethischen Unzulänglichkeit und Gebrochenheit ganz aus den Augen verlieren — das Ethos seines Lebens eben zuletzt doch vom Leben der Generation empfängt. Das Ethos des generellen Lebens aber verliert sich schließlich über alle Theorien der Philosophen hinweg in der Praxis im ethischen Relativismus. Es läßt dem Persönlichkeitsmoment in der menschlichen Existenz nur seine zeitliche Bedeutung, die außerzeitliche, ewige kümmert es nicht und das heißt aber auch, das generelle Leben sucht das Geistige im Menschen wenn schon nicht zu vernichten, so doch ganz zu unterjochen: wir sehen die für die individuelle Existenz gleichgültige Tendenz des natürlichen Lebens in Wirksamkeit. Das Leben der Generation gibt dem Individuum, das sich ihm überläßt, den Optimismus und fordert ihn aber auch von ihm. In seinem Optimismus jedoch betrügt sich der Mensch selbst. Der Pessimismus wieder ist ein schlechtes Gegengift dieses Selbstbetrugs. Der Philosoph, dieser wahre *outsider* des Lebens, neigt von Natur aus zu ihm. Schopenhauer hatte ganz recht, am Optimismus der Philosophen, der ja wider die Philosophie zeugt, wie diese wider ihn, Anstoß zu nehmen. Er hat auch die Konsequenz des Pessimismus in einem freilich nur philosophisch gemeinten Nihilismus gezogen. Wie könnte ein Mensch, des tiefen Widerspruchs seiner Existenz zur Natur sich bewußt, dem Leben der Generation entwurzelt, in der Wirklichkeit des geistigen Lebens noch nicht eingewurzelt, ja nicht einmal noch sie wahrnehmend — wie könnte er anders als pessimistisch und schließlich eben nihilistisch denken? Es ist der Glaube, der den prinzipiellen Pessimismus verhindert, der es unmöglich macht, daß dieser, wie er sich dem Menchen von Natur aus in der tiefer empfundenen Not seiner Existenz aufdrängt, zur Haltung des Geistes wird. Macht aber der Glaube — es ist selbstverständlich kein andrer als der an Christus gemeint

Digitized by Google

— den Menschen zum Optimisten? Die Hoffnung des Christen ist wahrlich etwas ganz anderes als Optimismus.

Daß der Mensch das Ethos seines Lebens weder vom Leben der Generation empfangen, noch in sich selbst haben kann, das weiß nur der Christ, der es weiß, daß er es in seiner absoluten Bedeutung, die jede geistige „Zurücknahme" und Umdeutung ins Relative *eo ipso* unmöglich macht, von Gott empfangen hat im Leben und Wort Jesu. Daß der „wirkliche Mensch einen viel höheren Wert darstellt als der wünschbare Mensch irgend eines bisherigen Ideals", wie Nietzsche im „Willen zur Macht" sagt, das ist eine Erkenntnis, in der das Ende des Idealismus beschlossen ist und das geistige Leben des Menschen sich erneuert. Das ist aber auch eine Wahrheit, die nur in der inneren Wendung des Lebens zum Religiösen hin wahr und fruchtbar ist. Das Leben und Wort Jesu, aus dem der Christ das Ethos seines Lebens empfängt und ohne das jene Erkenntnis, daß der Mensch wertvoller ist als die Idee, gar keinen Sinn hätte, ist nicht die Postulierung eines Ideals, dessen Verwirklichung vom Leben der Generation erhofft werden müsse, sondern gleichsam diese Realisierung selbst. Denn Christus ist die Erfüllung und das Endziel und aber auch das Ende des „Gesetzes". Die Kraft des Glaubens im Menschen — und will nicht jeder an irgend etwas glauben? — die im Idealismus in der Menschheit ihren Gegenstand sucht oder an eine immer menschlich hinfällige und unzulängliche „Vorstellung" von Gott sich anklammert, wenn sie nicht direkt im Wahn- und Aberglauben einer geisteskranken Phantasie irregeht; sie hat im Leben und Wort Jesu ihren wahren Gegenstand gefunden. Für den Christen aber ist dieses Leben und Wort nicht nur das für jeden Menschen absolut geltende Ethos des Lebens, sondern auch — und gerade hierin liegt das entscheidende und charakteristische Moment des Christlich-Religiösen, d. h. des Religiösen überhaupt, das den unbedingten Glauben fordernde Moment — die Bürgschaft für die Lösung der Diskrepanz zwischen dem Ethos in seiner Göttlichkeit und der menschlichen Daseinswirklichkeit, selbstverständlich nicht im Leben der Generation, sondern in der individuellen Existenz selbst: durch den Glauben an Christus. Dieser Glaube allein ist der wahre Glaube an Gott und an den wahren Gott. Er ist der

Digitized by Google

Glaube an die Gnade, das Vertrauen auf das „Entgegenkommen des Du", der Glaube an die Vergebung der Sünde. Hier sehen wir uns wieder vor ein Faktum des geistigen Lebens gestellt, wo dem Menschen wahrhaftig der Verstand stillsteht. Denn der kann das Zusammengehören von Ethos und Gnade niemals erfassen. Er versteht immer nur — und wenn er die ganze Philosophie der Welt und den Scharfsinn aller Theologen und den Tiefsinn aller Metaphysiker zuhilferuft — das eine oder das andere, und wenn er eines versteht, kann er das andere nicht mehr begreifen. Ethos und Gnade aber gehören zusammen. Diese hätte gar keinen Sinn ohne das Ethos, denn: Hat Gott je mit einem Menschen einen Pakt geschlossen im Aeußeren? Auf diese Frage in einer der geistlichen Reden Kierkegaards gibt es nur eine einzige Antwort, denn sie ist eben gar keine Frage. Das Ethos aber ohne die Gnade treibt den Menschen in die Verzweiflung hinein, in einen geistigen Hochmut, der die geistige Verlorenheit nicht mehr wahrnehmen läßt, oder zu einem verzweifelt hilflosen Hineinstarren in sie. Das Ethos ist dem Menschen der Wegweiser durch das Wirrsal der Welt auf seinem Weg zu Gott, die Gnade aber die Kraft der Bewegung. Ein Vertrauen auf sie, das das Ethos ganz vergessen ließe, brächte uns Gott ebensowenig nahe als das Bewußtsein des Ethos in uns, das von der Gnade nichts wüßte. Das alles begreift der Verstand nicht. Versteht er das Ethos als das kategorische „Du sollst" in seiner Bezogenheit auf das „Ich will", auf das rebellische *„Je ne veux pas"*)* im Menschen, so sieht er nicht ein, wozu die Gnade nötig sei. Versteht er aber die Gnade und ihre Notwendigkeit, so meint er ganz konsequent natürlich, sie mache das Ethos und die Wirklichkeit des menschlichen Wollens überflüssig.

Es gibt keinen anderen als einen christlichen „Individualismus", so wenig auch das Christentum von ihm redet; und der ist selbstverständlich nicht „Egoismus", er macht nicht das auf sich selbst sich beziehende Ego zum Prinzip des ethischen Denkens und Handelns. Die christliche Ethik ist aber auch keineswegs „Altruismus", der ja immer nur das *alter ego*, wenn auch gleichberechtigt

*) Siehe in Baudelaire *„Les fleurs du mal"* das Gedicht *„Le rebelle"*.

Digitized by Google

mit dem eigenen Ich in seiner Icheinsamkeit, im Auge hat und niemals vermag, was der Geist des Christentums fordert und vermag: das Ich im Menschen zu seinem wahren Leben im Geist zu bringen, es in ein Verhältnis zum Du zu setzen.

*

Selbsterkenntnis ist Erkenntnis der Diskrepanz von Idee und Wirklichkeit in sich selbst, aber noch lange nicht Erkenntnis der Sünde. Denn in dieser handelt es sich nicht um diese Diskrepanz. In der Selbsterkenntnis mißt sich der Mensch nach einem menschlichen Maßstabe, denn die Idee ist etwas Menschliches. In der Erkenntnis der Sünde sieht er seine Daseins- und Lebenswirklichkeit d e r Jesu gegenübergestellt und also an einem göttlichen Maßstab gemessen, sodaß die eigene Wirklichkeit ethisch zu nichts wird. In der Selbsterkenntnis ist der Mensch sein eigener ethischer Richter, er hat also, oder glaubt so wenigstens, ethische Gewißheit und Sicherheit in sich selbst, so groß auch die Diskrepanz zwischen Idee und Wirklichkeit scheinen mag. In der Erkenntnis der Sünde steht er vor dem göttlichen Richter, vor dem es eine ethische Gewißheit und Sicherheit im Menschen gar nicht geben kann. Die Diskrepanz von Idee und Wirklichkeit kann ein Mensch am andern erkennen, vielleicht besser sogar als dieser selbst. Keiner aber kann um die Sünde des anderen wissen außer Gott und dem, den er unter Tausenden und Millionen auserwählt hat zum Prediger der Sinnesänderung. Denn die Sünde wird nicht „objektiv" erkannt. Und auch, wenn uns der andere seine Sünde bekennt, so w i s s e n wir nicht um sie und e r k e n n e n sie nicht, sondern können nur an sie glauben. Wenn es richtig ist, was in einer der Schriften Kierkegaards behauptet wird, und es ist wohl richtig: daß kein Mensch den andern in seinem Glauben verstehen könne; dann muß es auch wahr sein, daß keiner den andern in seinem Unglauben, in seiner Verzweiflung, im geistigen Mißverständnis seines Leidens an der Wert- und Sinnlosigkeit des Lebens, mit einem Wort: in seiner Sünde verstehe. Einen Menschen verstehen und an das, was er sagt, glauben, ist nicht dasselbe und kann niemals ein- und dasselbe werden. Wenn mir einer seine Sünde bekennt, so kann ich es nicht verstehen, muß es auch nicht — weil ich nämlich keinen

Digitized by Google

geistigen Anteil an seiner Existenz nehme — glauben, daß er in dem, was er als Sünde bekennt, wirklich seine Sünde erkennt; aber ich kann es glauben und soll es auch glauben. Denn es handelt sich um nichts geringeres als einen Menschen in der Geistigkeit seiner Existenz ernst zu nehmen. Oder ein anderes Beispiel: wenn Jesus von sich sagte, er sei der Sohn Gottes, so konnte und kann das kein Mensch verstehen — weder in metaphysischem, noch in mystischem Sinne —, aber glauben sollen wir es, daß das die Wahrheit ist. Zum Geistigen in einem Menschen — und Erkenntnis der Sünde ist ja Geistigkeit und deren „Durchbruch" — kann man kein anderes als ein geistiges Verhältnis haben und das hat man nicht, insofern man einen Menschen „versteht", sondern an ihn, an seinen Glauben nämlich oder auch seinen Unglauben, an sein „Leiden am Leben" glaubt. Die Liebe glaubt *eo ipso*. Wenn sie aber an die einbekannte Sünde im andern Menschen glaubt, spricht sie ihn nicht im selben Augenblick auch schon innerlich von ihr los? Der Glaube steht immer in Beziehung zu etwas Persönlichem — direkt also oder indirekt in Beziehung zum Wort — und die Sünde ist zwar, als die „Erbsünde", einerseits etwas Unpersönliches — und dasjenige, was dem Menschen die Persönlichkeit raubt —, andrerseits aber auch, eben deswegen, die allerpersönlichste Angelegenheit eines Menschen.

Je mehr sich die Erkenntnis, von der Oberfläche des Mathematischen hinweg, wo alles, wenn auch nicht in schönster, so doch mathematischer Ordnung ist, vertieft, destomehr wird sie zum Wissen darum, daß keineswegs alles in dieser Welt und diesem Leben in Ordnung ist, zum Wissen ums verlorne Paradies; aber wahrlich nur zum Wissen des draußen vor den verschlossenen Toren Stehenden — Erkennende sind immer *outsider* des Lebens. Und gerade in dieser Vertiefung fordert sie ihre letzte Wendung: vom Objektiven, das auch im Wissen ums verlorne Paradies noch ist, zum Subjektiven, worin erkannt wird, warum das Paradies verlorenging. In aller Erkenntnis erkennt der Mensch im letzten Grunde, wenn er nur bis zu ihm vordringt und nicht etwa auf halbem Wege stehen bleibt, sich selbst in der Icheinsamkeit seiner Existenz. Soweit reicht ihre Macht, aber auch nicht weiter. Der Erkennende steht wie Moses auf dem Berge und sieht das Land

Digitized by Google

der Verheißung vor sich — aber der Eintritt ist ihm verwehrt. Erlösen aus seiner Icheinsamkeit kann den Menschen nur die Liebe und das Wort. Vom Wort kommt alle Erkenntnis, denn es ist das Licht unsres Bewußtseins, das alles Leben und Sein beleuchtet; und zum Wort muß alle Erkenntnis wieder hin. Nur dadurch tritt der Mensch in der Erkenntnis der Sünde restlos aus seiner Icheinsamkeit heraus in ein Verhältnis zu Gott, der das wahre Du seines Ichs ist, daß diese Erkenntnis Wort und Bekenntnis wird. Durch das Wort wird der Mensch vom Fluch der Sünde und des Gesetzes erlöst. Die Erkenntnis der Sünde muß, trotz ihrer Unsagbarkeit, durch das Wort hindurch, das zu einem konkreten Du gesprochen wird — nicht etwa nur in einem bloßen Tagebuchmonolog oder zu einem ideellen Du wie das Wort des Dichters —, sonst geht der Mensch an ihr und ihrer Unsagbarkeit geistig zugrunde. Solange sie auf das Wort verzichtet und es vermeidet, einem konkreten Du gegenüber sich auszusprechen, steckt in ihr noch immer geistiger Hochmut. Auch in seiner Erkenntnis der Sünde und ihrer Wortwerdung muß das Verhältnis des Menschen zu Gott — wie in der Liebe — im Verhältnis zum Menschen seinen Ausdruck finden. Gewiß ist in dem, den ich zum konkreten Du meines Sündenbekenntnisses mache, Gott — genau so wie Gott sich von jedem vertreten läßt, den der Mensch mit der rechten Liebe liebt, d. h. den er liebt, weil er Gott, und nicht sich selbst in ihm, liebt und in dem er Gott liebt. Das Wort des Bekenntnisses entspringt aus der Liebe zu Gott, die Liebe zu Gott wächst im Wort des Bekenntnisses. So sehen wir auch hier wieder, wie das Wort und die Liebe im tiefsten Grunde zusammengehören. Aber auch der Glaube des Menschen an Gott, der ja die „Innerlichkeit" seines geistigen Lebens ist und als diese die Innerlichkeit des Wortes, soll darum eben Wort und Bekenntnis werden und es gibt gar kein anderes wirkliches Glaubensbekenntnis als im Bekenntnis der Sünde. Eines, das dieses nicht wäre, wäre ein leeres, nichtssagendes Wort, ein Mißbrauch des Wortes und Frevel an ihm. Im Sündenbekenntnis glaubt der Mensch an das Wort, das von Gott ist und das vom Himmel herabstieg, um unter uns zu wohnen, glaubt er an die Erlösung durch das Wort. Nichts ist geheim, heißt es im Markusevangelium (4, 22), das nicht offenbar werde, noch wurde etwas

Digitized by Google

verborgen, außer daß es an den Tag komme. Die Offenbarung des Verborgenen und des Geheimnisses aber ist im Wort. Die Sünde wird im Worte offenbar — und wenn es der Mensch in diesem Leben in der Verschlossenheit seines Gemüts „in der Zeit" verhindert, dann am Tage des Gerichts für alle Ewigkeit —, aber auch die göttliche Liebe und Gnade, die die Sünde von uns nimmt. Im Menschen selbst und durch ihn fällt die Entscheidung, ob für ihn das Wort Richter oder Erlöser ist.

Im Wort und in der Liebe ist die Gnade. Erkenntnis ohne Gnade, die lieblose und auf das Wort verzichtende Erkenntnis ist geistige Verlorenheit. Sie weist den Weg zum Wahnsinn, vielleicht auch zum Verbrechen, gewiß zur Verzweiflung. Wer seine Sünde erkennt — nur er und sonst keiner —, der nimmt auch die Gerechtigkeit des Himmels wahr. Irrsinn ist es, gegen sie sich auflehnen, zum Irrsinn führt es, gnadenlos ihr sich unterwerfen. Gott, der die Liebe ist und in seiner Liebe Mensch wurde, um uns, in der Erdgebundenheit unsrer Existenz geistig Verlorne zu retten, steht über der Gerechtigkeit des Himmels. Das erfaßt der Verstand freilich nicht. Aber wenn es nicht so wäre, wie vertrüge es denn ein Mensch, im Glauben an Gott und an sie zu existieren? Wäre Gott nicht auch der Quell der Gnade, der sich in der Fleischwerdung des Wortes über uns ergossen hat, so wäre auch des Menschen Sache vor Gott und vor der Gerechtigkeit des Himmels für ewig verloren.

Erkenntnis hat nur Bedeutung in der Zeit und erst durch die vom Menschen bewußt bejahte, gutgeheißene und dadurch potenzierte Sünde wird sie verewigt. Sie hat Bedeutung i n der Zeit — f ü r die Zeit als wissenschaftliche, für die E w i g k e i t als Erkenntnis der Sünde. Die philosophische Erkenntnis aber — dieser lange Atem im letzten Atemzug eines Ertrinkenden — träumt nur von einer Bedeutung für die Ewigkeit. Die wissenschaftliche Erkenntnis entfernt sich immer mehr vom Wort und wird dadurch unmenschlich. Die Erkenntnis der Sünde jedoch muß zum Wort hin und muß Wort werden, wenn sie nicht in ihrer Unsagbarkeit und Ungesagtheit sich und die Sünde selbst verewigen soll.

Wo immer wir unser geistiges Leben erfassen, sehen wir, daß es kein Moment in ihm gibt, das nicht eine unmittelbare und

Digitized by Google

wesentliche Beziehung zum Wort hätte oder forderte. Und das ist so, weil es durch das Wort geschaffen wurde. Im letzten Grund der Dinge und alles Geschehens, der ein geistiger ist, wird nicht die Wahrheit des Worts an der Wahrheit des Seins offenbar, sondern umgekehrt diese an jener. Denn das Wort in der Geistigkeit seines Ursprungs ist die Quelle aller Wahrheit und alles Seins: alles ist durch das Wort geworden und ohne das Wort ist nichts geworden, was geworden ist; in ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen (Joh. 1, 3; 4). Und im Hebräerbrief (11, 3), heißt es: Im Glauben erkennen wir, daß die Welt durch Gottes Wort bereitet ist, daß aus Unsichtbarem das Sichtbare würde. Alles Sein ist aus dem Wort, aber in seinem Abfall von Gott wortlos geworden. Alle Wahrheit des Seins ist im Wort, und wenn sich das Sein vom Wort entfernt und wortlos wird, wird es unwahr. Das Denken ist ein Vorgang zwischen der Wortlosigkeit und Unwahrheit des von Gott abgefallenen Seins und dem Wort und seiner Wahrheit. Es will und muß zum Wort hin, und das heißt zu Gott. Selbst die wortlose mathematische Erkenntnis braucht, wie dies Descartes eingesehen hat — und blieb er hierin wirklich der einzige? — die Beziehung auf Gott, um Erkenntnis einer Wahrheit zu sein. Im Wort und durch das Wort hat der Mensch das ihm eigentümliche Bewußtsein von den Dingen und Geschehnissen in der Welt, aber auch das von sich selbst und das von Gott. Alles wahre, lebendige Denken, alles geistige Leben des Menschen hat im Wort allein seinen „objektiven" Halt. Das ahnte der größte Philosoph schon und das Wort, die Sprache selber war es, was ihm zu dieser Ahnung verhalf. Wenn er den Sokrates zu Phaidon sagen läßt, man dürfe in der Seele den Gedanken, in den Worten sei kein Halt, nicht aufkommen lassen, so hat er freilich bei dem Ausdruck *logoi* zunächst vor allem wohl die „Vernunftsgründe" im Sinn — aber doch auch insgeheim wieder das Wort, das ja wahrlich der „Grund der Vernunft" ist und die Quelle der Wahrheit und des Lebens.

Alles von Gott abgefallene und wortlos gewordene Sein soll — im Menschen und durch ihn — zum Wort wieder zurück. Und durch die Gnade Gottes wird es aus seiner Unwahrheit herausgehoben und ganz ins Wort zurückgenommen.

Digitized by Google

18.

Die Natur ist ein stetes Versprechen des Lebens, das weder in der Zeit jemals noch in der Ewigkeit eingelöst wird. Wenn es eine Entwicklung gibt, und vor allem, wenn die einen Sinn hat, dann ist er hierin und nirgends anders zu suchen. Sie ist wie der „Wanderer ferner Wege" im Gilgameschepos — dieser wunderbarsten Dichtung ältester Zeiten —, der das Leben, das er sucht, nicht finden kann. Sie ist rastlos auf dem Weg und erreicht kein Ziel. Sie sucht den Geist und kommt niemals bis zu ihm. Sie entwirft die individuelle Existenz — diesen „dubiosesten Posten in der Bilanz der Gemeinschaft" —, um sie am Ende wieder zugunsten des generellen Lebens zu vernichten. Man weiß bei ihr niemals recht, „wo das Individuum aufhört und die Gattung beginnt". Ihre Individuen sind Schwimmer auf dem Strom des Lebens, deren Kraft sich erschöpft, sich über dem Wasser zu halten — bis sie dieselbe Flut, aus der sie geboren wurden, wieder verschlingt. Wenn aber das nicht nur geplante, sondern realisierte Einzelwesen eine Tatsache der Natur wäre, dann müßte man wirklich sagen, sie habe sich mit seiner Hervorbringung in ein für sie sehr bedenkliches und gefährliches Experiment eingelassen. Das natürliche Individuum hat den Sinn seiner Existenz nicht in sich selbst, sondern im Leben der Generation. Wo aber hat diese den Sinn ihres Lebens? Nun, sie hat eben gar keinen, sie „entwickelt" sich nur. Wohin und wozu? Zu ihrem eigenen Ende. Der Evolutionismus unsrer Zeit, zwar sehr naturwissenschaftlich sich gebärdend, aber am Ende doch wieder metaphysisch ausschweifend, schwelgt im Gedanken an das ewige Werden und Vergehen alles Seienden — und verrät dadurch, daß es mit dem Entwicklungsoptimismus doch gar nicht so weit her sein könne. Die „Entwicklung" selber, wir haben es erlebt, führt ihn *ad absurdum*. Gewiß ist auch das Geschehen in der Natur, in das hinein die menschliche Geschichte des Lebenswillens der Generationen gebaut ist, in seinem letzten Grunde samt dieser Geschichte nicht sinnlos. Aber den Sinn, den es hat, erfaßt kein Mensch, um ihn weiß nur Gott. Die Geschichte freilich offenbart dem, der ihn sehen will, ihren Sinn. Wer aber will

Digitized by Google

ihn denn sehen? Die Politiker nicht und die „Idealisten" erst recht nicht. Die Generation fragt niemals nach dem Sinn ihres Lebens. Denn diese Frage wird immer nur von der individuellen Existenz und in ihr, in der Not des individuellen Existierens aufgeworfen — aber bereits als ein Indicium des Geistes. Das Leben der Generation spielt sich an der „Oberfläche" des Geschehens in der Welt ab, die im individuellen Leben ihre „Tiefe" hat. In diese Tiefe leuchtet der Geist hinein, in ihr „bricht er durch". Der Mensch erhebt die Forderung nach einem Sinn des Lebens, weil er nicht bloß ein natürliches, sondern auch ein geistiges Individuum ist, und im Geistigen erst hat Individualität, die im Natürlichen ja immer nur ein beiläufiger Plan ist, ihre Wirklichkeit. Die Natur aber weist diese Forderung als eine unberechtigte zurück. Sie sagt immer nur: Begnüge dich mit dem bißchen Leben, das ich dir gönne, schlechthin und frage nicht erst nach seinem Sinn. Und der Mensch begnügt sich ja wirklich — so weit eben sein Leben in das der Generation, ins natürliche Leben hineinverwurzelt ist. So weit er nur „natürliches" Individuum ist, darauf verzichtend, auch ein geistiges zu sein, hat er den Sinn seiner Existenz im Leben der Generation. Nur zu diesem hat er ein Verhältnis, keines aber zu sich selbst und keines zu Gott. Und so lebt er ganz und gar in der Zeit und geht in der Zeitlichkeit dieses Lebens auf — und unter. Darum auch wird er sich dieser nicht bewußt, Zeit und Zeitlichkeit wird ihm nicht zum Problem. Er hat kein Wissen vom Tod und es könnte ihm auch auf keinerlei Weise dieses Wissen beigebracht werden, denn es ist eins mit der Bewußtheit der Zeit. Aber einen solchen Menschen gibt es eben nicht; denn jeder hat die Gewißheit seines Sterbens, nur will nicht jeder vom Sterben wissen. Es gibt keinen, dessen Existenz restlos im generellen Leben wurzelte und darin aufginge. Der wäre ja dann gar kein geistiges, sondern nur ein natürliches Individuum — also kein Mensch. Es gibt keinen, dessen Existenz nicht auch die Aufwerfung der Frage nach dem Sinn des Lebens in sich begriffe. In ihr wird an etwas ganz anderes als ein philosophisches Problem gerührt, obgleich es richtig ist, daß alles Denken und Philosophieren mit ihr anhebt. Trägt aber der Mensch als geistiges Individuum den Sinn seiner Existenz in sich selbst? Wenn es so wäre, dann fragte er

Digitized by Google

nicht nach ihm. Oder sucht er in dieser Frage, die an und für sich schon auf die Entwurzlung aus dem generellen Leben und die Gebrochenheit seines natürlichen Lebens — was jedoch nicht schlechthin ein- und dasselbe ist — hindeutet, nichts anderes als seine Wiedereinwurzlung ins Leben der Generation? Auch das kann nicht sein, weil es ja die Geistigkeit seiner Existenz ist, die die Frage aufwirft; mag er auch immer wieder dazu neigen, in diesem Leben den Sinn seiner Existenz zu suchen, aus ihm die Antwort auf seine Frage zu holen. So stehen wir auch hier wieder vor dem unüberbrückbaren Gegensatz Natur-Geist, den wir aber weder metaphysisch postulieren, noch metaphysisch hinwegspekulieren dürfen. Denn in ihm haben wir die Wirklichkeit und die Aufgabe unsres Daseins. Wenn der Mensch, weil er in sich selbst den Sinn seines Lebens nicht finden kann, zur Generation wieder zurückwill und versucht, aus ihrem Leben heraus sich die Antwort auf seine Frage nach diesem Sinn zu geben, so zwingt ihn das Geistige in ihm, das ja fragt und fordert, zu einer mehr oder minder phantastisch-metaphysischen Ausschweifung: es zwingt ihn, dem Leben der Generation, das an und für sich nach keinem Sinn fragt und keinen fordert, einen wenn auch nur erdachten und erträumten Sinn zu geben. Und dann hat wohl auch die Generation von ihm, vom Traum des Genies vom Geiste, ihr geistiges Leben. Das geistige Individuum findet ebensowenig wie das natürliche, das ihn jedoch gar nicht sucht, den Sinn seiner Existenz in sich selbst. Es hat ihn nicht wie dieses im Leben der Generation, sondern — und kann ihn nirgends anders haben als in Gott und in seinem Verhältnis zu Gott. Daß der Mensch die Frage nach dem Sinn des Lebens aufwirft, bedeutet im letzten Grunde, daß er Gott sucht. Die Geistigkeit seiner Existenz entwurzelt ihn aus dem Leben der Generation. Sie ist aber nicht ein zufälliges und auch kein natürliches Ergebnis dieser Entwurzlung, kein „Entwicklungsprodukt" in der Gebrochenheit des natürlichen Lebens oder dessen letztes Refugium im Sterben und am allerwenigsten ist sie ein bloßes Surrogat des Lebens in der „Lebensarmut" und Hinweis auf den Bankrott des Lebens in der Zeit. Da nun aber die Frage nach dem Sinn des Lebens immer in der Icheinsamkeit der menschlichen Existenz, in der Verschlossenheit des Ichs

Digitized by Google

vor dem Du und nie anders aufgeworfen wird, so ist sie nicht nur ein Indicium des Geistes, sondern vor allem auch ein Symptom der Geisteskrankheit im Menschen; auch dann noch, wenn sie von ihm zwar nicht in der Praxis des Existierens, sondern nur in der Theorie, also denkend ernst-, also nicht mehr ernstgenommen und ihre Beantwortung mit vielem Aufwand von Genialität und Tiefsinn metaphysisch erspekuliert wird. Der Mensch, der das wahre Du seines Ichs, der den Sinn seiner Existenz in Gott gefunden hat, der fragt auch nicht mehr nach dem Sinn des Lebens. Er weiß seine Existenz in die Hand Gottes gelegt und fordert, aller Not, allem Leiden und Unglück, aller Zerbrechung seines Lebens in dieser Welt zutrotz, keinen andern Sinn dafür, als den er in seinem Verhältnis zu Gott — von dem alles Leiden kommt, der aber auch die Liebe ist und in seiner Liebe den Menschen durch Leiden zu sich emporzieht — klar und deutlich erfaßt. Er wird auch mitten im Weltuntergang nicht mehr nach dem Sinn des Lebens fragen — aber nicht im gottlos verzweifelten Verzicht seines Geistes auf einen Sinn überhaupt, sondern im unerschütterlichen Vertrauen auf den ewigen Sinn seiner Existenz in Gott.

Das Leben der Generation ruht auf dem dunklen Grunde des sexuellen Lebens. In seiner Bewußtheit aber wird es von einem doppelten Willen getragen, vom politischen und vom Kulturwillen: der Wille zur Macht wird überspannt durch den Traum vom Geiste. Gewiß ist immer nur das Genie kulturschöpferisch — hinter aller Kultur steckt die Frage nach dem Sinn und das heimliche, so gut verheimlichte Leiden an der Sinnlosigkeit des Lebens — und vom Genie empfängt die Generation ihre Kultur, hat sie ihr geistiges Leben. Sie kann, weil es sich ja doch um die Generation der Menschen handelt, ohne Kultur, ohne den Traum vom Geist nicht bestehen. Es sei undenkbar, sagt Schelling, daß ein Volk sei ohne Mythologie. Was ist nun Mythologie, wenn nicht eben anschaulich gedichteter Traum vom Geist? Sie ist dem Volk, was dem Einzelnen, dem Genie die Weltanschauung ist. Obwohl die Generation den Traum vom Geist braucht — um nicht stecken zu bleiben, um weiterzukommen auf dem nie zu Ende gegangenen Wege der Natur zum Geist —, träumt sie ihn doch nur an der Oberfläche ihres Lebens. In der

Digitized by Google

„Tiefe" des Lebens wird er nur vom Genie geträumt. Ins Leben der Generation hineinverflochten, besinnt sich der Mensch niemals auf sich selbst. Wenn sich aber die Generation auf sich selbst besinnt, so besinnt sie sich auf ihre Macht und — für eine Weile stellt sie dann immer den Traum vom Geist beiseite. Hier zeigt es sich, daß sie ihn nicht wie das Genie ernst nimmt. Wenn aber die Macht die Rechtfertigung ihrer Entfaltung im Traum vom Geist sucht — und das tut sie ja immer —, so ist das Heuchelei. Denn insgeheim fühlt sie sich ja immer in sich selbst gerechtfertigt. Der Mensch jedoch lebt nicht nur ein erd-, sondern auch geistgebundenes Leben — und diese Geistesgebundenheit seiner Existenz ist Gebundenheit ans Wort und durch das Wort —, und nimmt man ihm, solang er noch nicht zur Realität des geistigen Lebens erwacht ist, den Traum vom Geist weg, was bleibt dann von diesem Leben übrig? Fürwahr etwas Entsetzliches. Die Generation empfängt ihr geistiges Leben vom Genie; der nichtgeniale Mensch aber, der den Traum vom Geist mitträumt, hat ihn meistens aus dem Leben der Generation entgegengenommen. Erwachen aus ihm kann immer nur der „Einzelne", nicht die Generation. Dieses Erwachen des Einzelnen ist nun entweder Erwachen zu den Realitäten der Erdgebundenheit des Lebens — und das macht den Menschen zwar nicht geistlos, denn das ist ja an sich unmöglich, so doch wenn nicht zum stumpfsinnigen Geistverleugner, der an der banalen Lust dazusein in dieser Welt sein Genügen findet, zum heimlichen Hasser alles Geistigen; aber gerade in diesem Haß die Geistesgebundenheit seiner Existenz bezeugend, die er auch in seinem fernsten Fernsein vom Geiste, im Verbrechen und Wahnsinn nicht und nicht in seinem tiefsten Abfall von Gott loswird. Oder es ist dieses Erwachen das zur Wirklichkeit des Geistes, das den Menschen aus seiner Geistesgebundenheit heraus zur Freiheit führt. Nur hüte er sich vor jedem Mißbrauch der Freiheit, der ihn unausbleiblich in seine geistige Gebundenheit wieder zurückwürfe. Wer zu nichts anderem als den Realitäten dieser Erde aus seinen Träumen erwacht, der wird das wohl meistens in sich verschließen. Verwurzelt ins Leben der Generation — wo fände er auch sonst einen Halt für seine haltlos gewordene Existenz? — wird er sogar nach außen hin, bei „offiziellen" Anlässen, noch

Digitized by Google

immer so tun, als ob er den Traum vom Geiste ernsthaft weiterträumte; selbstverständlich so, als ob er ihn für die wirklichste Wirklichkeit und purste Wahrheit nähme. Denn die Generation selber fordert das von ihm; so sehr sie auch den Geist nur bei offiziellen Anlässen als schöne Phrase und blendendste Paradeuniform, jedenfalls aber zur „Bindung" der Individuen zu ihren ungeistigen Zielen und Zwecken braucht. So gibt es denn wahrhaftig keine größere Komödie im äußeren Leben der Menschen, als es die ist, die mit dem Wort Geist und allem, was drum und dran hängt, gespielt wird. Es ist aber vielleicht wirklich die letzte, freilich schmerzlich berührende Bestimmung des Worts der Dichter und Philosophen, der „Idealisten" — noch immer im besten Sinne —, zur Phrase zu werden, die das Leben der Generation braucht, um seinem angeblichen Verhältnis zum Geist — durch das es sich im Grunde genommen immer wieder vor dem „Einzelnen" rechtfertigen muß — einen Ausdruck zu verleihen. Wenn aber der Mensch auch das Wort Gottes zur Phrase macht, so muß darüber die Welt zugrundegehen. Der „Einzelne" ist in der Bewußtheit seiner Existenz — unbewußt jedoch durch seine Sexualität — in doppelter Hinsicht in das Leben oder Sterben der Generation hineinverflochten; entweder durch seine Anteilnahme an dessen politischem oder kulturellem Wollen. Selbst das Genie, so viel Individualität und Geistigkeit auch in seinem Schaffen wirksam ist, will zur Generation hin und setzt schaffend sie und ihren Fortbestand in der Welt voraus. Daß Politik eine Behinderung geistigen Lebens ist, versteht man noch zur Not — aber auch nur „ästhetisch", wie man überhaupt derzeit alles Geistige nur „ästhetisch" versteht. Vielleicht wird man bald genug, wenn man nur einmal ganz „demokratisch" geworden ist, auch das nicht mehr verstehen. Daß aber auch Kultur, Kunst und Philosophie, nicht weniger das geistige Leben behindert, das versteht man bis jetzt — sehr, sehr wenige Fälle ausgenommen — überhaupt nicht und am allerwenigsten in einer Zeit, die es gar nicht gewahr wird, daß sie seit Jahrzehnten schon geistig von den erbärmlichsten Kultursurrogaten mit schönen Vignetten und sonstiger „Aufmachung" lebt, und ganz ernsthaft — mit jenem Ernst, der wahrlich zum Lachen reizt — in ihrer Wissen-

Digitized by Google

schaftlichkeit sogar Kultur und das wahre Leben des Geistes zu haben vermeint.

Das begreift man nicht — oder will man es nicht begreifen? — daß in der Kultur, diesem Traum vom Geiste — und wenn er auch so schön geträumt würde wie jener der Griechen —, nicht der Ernst des geistigen Lebens ist. Der begann — und beginnt immer erst — mit dem Christentum und nur der Christ, der es weiß, daß es in der Existenz eines jeden einzelnen Menschen immer um Tod und Leben des Geistes geht, weiß um ihn. Wenn der Ernst des Lebens beginnt, dann ist es mit allem Träumen vorbei und Schönheit wird gleichgültig. Vor dem Wort Gottes verstummt das Wort des Dichters, das die Schönheit zur Sprache und die Sprache zur Schönheit gebracht hat. Die Menschheit freilich hängt an ihrem Traum vom Geiste. Sie will von ihren „Idealen" nicht lassen, auch wenn sie längst von ihnen verlassen ist. Sie wollte auch durch Christus nicht erwachen und so träumte sie denn den Traum „christlich" weiter. Da gab es auf einmal eine „christliche" Schönheit, eine „christliche" Kunst und Dichtung und sogar Philosophie. Aus diesem Christentum freilich, wenn man das noch Christentum heißen mag, mußte eines Tages aller Ernst des geistigen Lebens geschwunden sein und da fing man dann wieder an, die „Natur" zu entdecken. Eine „christliche" Kultur ist selbstverständlich ein Mißverständnis oder das Christentum ist eines und nicht die Wahrheit unsres Lebens. „Kultur" gibt dem Leben des Menschen zwar eine geistige Form, aber keinen geistigen Inhalt. Der Inhalt ist immer das „natürliche" Leben und eine Kultur, hinter der nicht ein geistiges Vakuum steckt — und nicht nur ein biologisches —, gibt es gar nicht. Nicht das volle, das „ungebrochene" Leben hat einen Stil und braucht ihn, aber das Sterben des Menschen inmitten des Lebens fordert ihn. Freilich ist es wieder die Kraft des Lebens selbst, die ihn schafft, und wo sie bis zum letzten Rest geschwunden ist, lebt und stirbt der Mensch „stillos". Das heißt: jeder Einzelne, wenn eben einmal der Ernst der letzten Stunde da ist, stirbt stillos. Nachher veranstalten die Hinterbliebenen und Ueberlebenden, deren Sorge es ist, „ihre Toten zu begraben", ein mehr oder weniger stilvolles Leichenbegängnis. Was Charakter „ethisch" im Besonderen und Individuellen

Digitized by Google

ist: *contenance* im Sterben, das ist Stil „ästhetisch" im Allgemeinen und Generellen. Kultur ist im tiefsten Grunde ihres Wesens stilisiertes Sterben — wenn sich das auch durch Jahrhunderte hinzieht. In der Stilisierung des Sterbens aber wird der Ernst des Todes nicht erfaßt. Für den religiösen Menschen, der um diesen Ernst weiß — um ihn wissen, ist schon Religiösität —, wie er um den wahren Ernst des Lebens weiß, von dem man sich nicht bei einer Tarockpartie und im Theater oder Konzertsaal erholen kann; für ihn gibt es kein Stilproblem weder der Kunst noch des Lebens. War nicht Michelangelo, dieser größte und gewaltigste aller Künstler, in den letzten Jahren seines Lebens daraufgekommen, daß die Kunst weder im Licht noch im Schatten des Kreuzes eine geistige Daseinsberechtigung habe? Das Christentum, das den Tod überwindet, steht über aller Form und Kultur. Es läßt sich in keine Kultur aufnehmen und kann nichts beitragen zur Kultivierung eines Volkes; was selbstverständlich diejenigen nicht glauben, die an eine „christliche" Kultur glauben statt — an Christus. In seinem Lichte gesehen, erscheint alle Kultur belanglos. Es zertrümmert jede denkbare geistige Form, gibt aber auch dem menschlichen Leben den ihm einzig möglichen, weil von Gott selbst gewollten geistigen Inhalt. Es gibt keine christliche Kultur — daß man das erst sagen muß! — es gibt keine christliche Weltanschauung, aber auch keine christliche Lebensweisheit; denn der Christ wird immer der „Narr in Christo" sein und ein Tor in den Augen der Verständigen und Weisen dieser Welt. Alle Kultur ist relativ und nationalbedingt. Kultur haben und selbst auch das Kulturschaffen des Genies bedeutet immer nur ein relatives, durch das Medium des generellen Lebens hindurchgehendes Verhältnis der menschlichen Existenz zum Geist. Christwerden aber heißt, innerlich herausspringen aus allen Relativitäten des Lebens und in ein absolutes Verhältnis zum Geist treten. Daß der Mensch, sei es im primitivsten oder höchstentwickelten Sinne, Kultur schafft und hat, das beruht auf der geistigen Bedeutung, die seinem Leben an und für sich innewohnt. Der Mensch ist sich dieser aber auch auf der höchsten Stufe seiner Kultur wahrhaftig nur „wie im Traume" bewußt. Christ werden heißt „wach" sein, heißt mit immerwährendem wachen Bewußtsein der geistigen

Digitized by Google

Bedeutung des Lebens existieren. Auch das Genie braucht, wie jeder andere Mensch, die „innere Umkehr", die Umkehrung des inneren Menschen. Macht sie seine Genialität zunichte? Gewiß nicht. Aber sie wandelt sie, indem sie die „ästhetische Distanz" zum „Problem des Lebens" aufhebt, in Erkenntnis der Sünde um und in Liebe.

Wie darf es eine „Kultur" wagen, sich unter das Zeichen des Kreuzes zu stellen? Die es tut, wird zur Lüge im tiefsten Sinne, wie sie die antike Kultur ganz gewiß nicht war. Man denke nur an die von Schopenhauer schon ähnlich empfundene „architektonische" Lüge des gotischen Dom- und Turmbaues, die vortäuscht, alle Erdenschwere und Last der Materie sei überwunden und so könne man denn direkt von der Erde weg in den Himmel hineinfliegen. Eine solche Kultur trägt in sich jenen Widerspruch, der notwendig zu ihrer Auflösung und Zersetzung führt. Ging die abendländische Kultur an etwas anderem zugrunde — und sie ist bereits zugrunde gegangen — als an der Stilisierung des Kreuzes, an ihrem platonischen Mißverständnis des Christentums? Täusche man sich nicht: das und nichts anderes gebar den Unglauben und die Gottlosigkeit unsrer Zeit. Ob nun jetzt die Amerikanisierung des Lebens oder der Bolschewismus die letzten Aufräumungsarbeiten besorgt, um den Mongolen den Weg nach Europa freizumachen, das ist schließlich gleichgültig. Als nun der Verfall dieser Kultur da war und offenkundig wurde, da war auch mit einemmale, provoziert durch ihr schlechtes Gewissen, der „Kulturpsychologismus" da, der immer am Ende der Kultur als dessen Zeichen steht, und der Psychologismus in Literatur und Kunst, der zu jenem merkwürdigen Selbstverrat der Dichter und Künstler führte, dessen bei den Griechen wohl keiner fähig gewesen wäre. Nicht die antike Kultur, sondern die „Gotik", dieses doppelte Vergehen am Geist der Schönheit und am Geist des Christentums, gebar die Kulturpsychologie und darum auch lasse diese die griechische Kunst, Dichtung und Philosophie in Ruhe und vergreife sich nicht an einer Kultur, die, wie es nur eine Religion gibt, die Kultur schlechthin war, in deren Lichte besehen alle anderen Kulturen nur die tastenden Versuche zu ihr, mehr oder weniger gelingende Annäherungen an sie sind oder ihre Entstellung und

Digitized by Google

Verzerrung. Es ist eigentlich belanglos, ob die Kulturpsychologie, wie jede andere voll *suffisance* und *medisance*, sich mehr metaphysisch und „metapsychologisch" oder mehr „psychoanalytisch" gebärdet, ob sie die geistigen Werte der Kultur bestehen läßt oder nicht. Zur Kritik führt sie in jedem Fall und die ist Abbau des geistigen Lebens. Sie ist aber eine tiefere geistige Notwendigkeit gerade dieser Kultur. Nur hat sie, die „psychoanalytische" nicht weniger als die „metapsychologische", nicht den rechten Standpunkt der Kritik eingenommen. Denn der liegt innerhalb der Realitäten des geistigen Lebens oder doch jedenfalls dort, von wo aus diese schon wahrgenommen werden können. Nur fragt es sich, ob ein Mensch, der diesen Standpunkt einmal gewonnen und in ihm die feste Position seines geistigen Lebens gefunden hat, überhaupt noch „objektive" Kritik übt, ob er sich nicht vor eine ganz andere, unendlich wichtigere geistige Aufgabe gestellt sieht. Vom Standpunkte des Psychoanalytikers aus wird, was ja ganz richtig ist, bemerkt, daß eigentlich alle Kulturwerte nichts anderes seien als ein Traum vom Geist, der Traum des Menschen von einem höheren Leben. Selbst die „Unseligkeit", die hinter diesem Traum steckt, sieht der Psychoanalytiker noch, mißversteht sie aber bereits. Er sieht sie in der Gebrochenheit des natürlichen Lebens schlechthin, in einer organischen Minderwertigkeit oder auch in der Pervertierung des Sexuallebens, und erfaßt nicht, wie sowohl in der psychischen Ausnützung und „Ueberkompensierung" jener als auch im Zustandekommen und der „Sublimierung" dieser nicht die Natur, sondern der freilich irregewordene unselige Geist die entscheidende Rolle spielt. Er will auf seine Art und Weise den Traum vom Geist durchschaun und auflösen. Er nimmt aber das Geistige hinter ihm nicht wahr, er leugnet die Realität des geistigen Lebens überhaupt. Diese wird freilich auch vom „metapsychologischen" Standpunkt aus nicht wahrgenommen. Denn der Metapsychologe ist ja am Ende selbst noch, was der ernstzunehmende Psychoanalytiker niemals ist, im Traum vom Geiste befangen. Mag er sich auch noch so sehr „ethisch" gebärden und auf das Ethische besinnen — er nimmt dieses ja doch nicht wirklich, persönlich, sondern nur „objektiv" ernst und wirrt es schließlich, als einen Gegenstand ganz unverbindlicher Bewun-

Digitized by Google

derung, den man sich vom Leib und von der Seele halten muß, um ihn eben betrachten und bewundern zu können, mit dem Aesthetischen zusammen und gerade das ist charakteristisch für ihn. Die totale geistige Unzulänglichkeit seines wie des psychoanalytischen Standpunktes wird offenbar an der Auffassung des Lebens und Wortes Jesu. Der Psychoanalytiker negiert, wenn er ehrlich ist, kurzweg dieses Leben und Wort. Daß es der untrügliche Probierstein alles Geistigen ist, kann ihn nicht irremachen, weil er das ja gar nicht bemerkt. Für den anderen wieder, der es natürlich auch nicht bemerkt, ist dieses Leben und Wort eine Art Mythologie, die er aber, wie jede andere Mythologie, psychologisch und metapsychologisch, und das heißt immer persönlich unverbindlich, gelten läßt. Während er in der Religiösität und Christwerdung eines Menschen etwas sehr „Schönes" sieht, an dem er, selbstverständlich nur in ästhetischer Distanz, betrachtenden und bewundernden Anteil nimmt, verdächtigen sie die Psychoanalytiker immer und es kann nicht geleugnet werden, daß sie dies mit sehr vielem Scharfsinn tun und ihren Verdacht auf so plausible Gründe stützen, daß sie sogar einen in der Zerbrochenheit seines Lebens auf sich selbst aufmerksamen Menschen bedenklich machen müßten — wenn der sich nicht das vor aller falschen Bedenklichkeit warnende Wort des Evangeliums vor Augen halten könnte: Wer die Hand an den Pflug legt und zurückschaut, taugt nicht für das Reich Gottes. Und überdies ist es gewiß, daß, wenn auch die Psychoanalyse recht behalten sollte — was übrigens denn doch sehr fraglich ist —, das nicht im geringsten die geistige Bedeutung des Glaubens an Christus beeinträchtigen könnte; im Gegenteil sogar. Wenn Kulturpsychologie mehr und etwas anderes sein soll als bloßes Symptom des Endes der Kultur, dann darf sie — die ja diese als den Traum vom Geiste erkennt und es erkennt, wie der aus dem seelischen Grund und Boden des Gefühls im Menschen wachse, daß das Leben, das er lebe, doch nicht das rechte sei — auch in der Deutung dieses Gefühls, dessen Mißverständnis in der Kultur eben seinen Ausdruck fand, nicht irregehen. Sie darf sich nicht auf eine optimistische Prophezeiung einer Erneuerung der Kultur auf besserer seelischer und geistiger Grundlage und Voraussetzung als der bisherigen einlassen, sondern soll die

Digitized by Google

Pflugschar sein, mit der der Grund des geistigen Lebens im Menschen umgeackert wird — aber nicht, daß eine neue Kultur und ein anderer Traum vom Geiste aus ihm hervorwachse. Sie soll den Acker bereit machen zur Aufnahme der Saat, die vom Himmel kommt. Aber wahrlich nicht die Armen im Geiste brauchen sie und das Werk ihrer Enthüllung geistigen Scheinreichtums. Haben jedoch die anderen, die nicht Arme im Geiste sind, sie nötig, um sich ihres trügerischen Reichtums bewußt zu werden? Vielleicht also ist sie wirklich das Ueberflüssigste in der Welt des Geistes und kann in dieser Welt hier nichts anderes sein als Krankheits- und Verfallssymptom.

Das Christentum ist keine Idee. Es hat vielmehr den Idealismus zur Besinnung auf sich selbst gebracht und damit aber auch aus der Welt geschafft — wie sich ein Traum in nichts auflöst, wenn sich der Mensch besinnt, daß er träumt. Der Platonismus lebt geistig zuletzt doch nur von der Idee in ihrer ästhetischen Bedeutung und gipfelt deshalb im Weltanschauunghaben: man muß aber ein Genie sein, um Weltanschauung zu haben, um Platoniker zu sein. Die ästhetische Bedeutung aber verdeckt die Wurzel der Idee, die im Willen und im Ethischen zu suchen ist. Die ethische Idee rückt dem Menschen das „Problem des Lebens" in seiner Subjektivität unmittelbar vor die Augen und setzt an die Stelle der den Geist immer ästhetisch bestimmenden Weltanschauung die immer ethische Bedeutung habende Lebensauffassung. Die Problematizität des Lebens ist im Subjekt und Subjektsein gegeben und fordert darum auch eine Lösung vom Subjekt aus und für das Subjekt — deren Möglichkeit aber nirgends anders als im Religiösen gesucht werden kann und darf. Das „Kind" ist gewissermaßen die von der Natur vorgeschlagene Lösung des Problems. Nur wird da dieses nicht wirklich gelöst, sondern die Lösung — aber auch nur wieder scheinbar — bloß hinausgeschoben, von einem Individuum dem andern in der Kette der Entwicklung weitergegeben — aufs Geratewohl. Und es muß ja nicht immer wohlgeraten. Wer übrigens das Problem seines Lebens restlos in seinen Kindern liegen sähe, der wäre auch schon geistig verloren. Freilich, wer einmal Kinder hat, der muß sie auch — was nicht die Natur, sondern der Geist fordert — im Problem seines

Digitized by Google

Lebens immer im Auge und sie und ihre Existenz in das Problem aufgenommen haben. Das Genie, das sich auf den Vorschlag der Natur nicht einlassen will — oder auch manchesmal nicht kann? — versucht es mit dem genialen Werk. Aber es bleibt eben auch hier beim bloßen Versuch. Solange der Mensch geistig im Bann der ästhetischen Idee lebt, hat er die Lebensproblematizität „objektiv" vor sich — weil er sie nämlich in die ästhetische Distanz gerückt hat — und sucht, jedoch vergebens, ihre Lösung in der Objektivität des Weltanschauunghabens, die sich niemals darauf einlassen kann, daß es sich ja um nichts anderes als um s e i n Problem handelt. Läßt er sich nicht ästhetisch darüber hinwegtäuschen, daß die Lösung dort nicht zu finden ist, dann ist auch schon die „Verzweiflung" da und er zerbricht innerlich an der deutlich eingesehenen Unmöglichkeit der objektiven Lösung. Aber auch die ethische Besonnenheit schützt ihn nicht vor der Verzweiflung. Ja sie treibt ihn erst recht in sie hinein — weil er in ihr, will er sich nicht wieder selbst betrügen, auf die Unmöglichkeit auch einer subjektiven Lösung aufmerksam wird —, wenn er es eben versucht, außerhalb des Christentums und seines Geistes der Gnade zur Besinnung auf sich selbst zu kommen. Denn der „Einzelne" — in seiner Entwurzlung aus dem generellen, dem natürlichen Leben: und durch sie ja erst wird er der „Einzelne" —, er kann geistig nur in seinem, selbstverständlich nicht vermessentlichen, sondern demütigen Vertrauen auf die Gnade existieren. Ein Mensch, der sein Problem des Lebens innerlich ganz als s e i n Problem eben erfaßt — und nicht dichterisch-philosophisch als das des doch immer nur ideell gemeinten Menschen, als das Problem der „Menchheit" — und der die Schwere und Last dieses Problems ganz und gar auf sich nimmt, der muß an Gott, an das „Entgegenkommen des Du" glauben können — oder er wird wahnsinnig. Das Christentum fordert vom Menschen, ernst zu machen mit einem Leben im Geiste, und dieser Ernst liegt darin, daß das geistige Leben nicht eine Sache und Angelegenheit des Lebens der Generation ist, nicht eine Idee, deren Realisierung in diesem Leben allmählich erfolgte und an der das Individuum eben in Hinsicht auf das generelle Leben mitzuarbeiten hätte, sondern ganz und gar Sache und Angelegenheit des Individuums selbst in Hinsicht auf

Digitized by Google

sich selbst. Kein Mensch kann durch sein Verhältnis zum generellen Leben und in ihm Christ werden, das Christentum aus dem Leben der Generation empfangen. Keiner darf darauf warten wollen, daß die Generation sich besinnen und dadurch ihn selbst zur Besinnung bringen werde. Es setze aber auch keiner die Hoffnung seines geistigen Lebens auf einen religiösen Erwecker, der kommen und dem Jammer der Zeit ein Ende bereiten soll. Denn das wäre nichts anderes als die verkappte Messiashoffnung — und also Judentum; genau so wie es, nach einer überaus treffenden Bemerkung Josef Hauers, Judentum ist, wenn ein unproduktiver Mensch nach Genialität, eine ästhetisch unproduktive Generation nach dem Genie sich sehnt. Darum — wer das Leben des Geistes wirklich lebt, beruft sich auch niemals auf die Nation, der er in der Erdgebundenheit seiner Existenz angehört. Wie der Täufer Johannes zu den Juden in der Wüste sagte: Stützt euch nicht darauf, den Abraham zum Vater zu haben, denn ich sage euch, daß Gott vermag, aus diesen Steinen dem Abraham Kinder zu erwecken (Matth. 3, 9). Geist ist nichts „Bodenständiges". Der Wind weht, wo er will, und seine Stimme hörst Du, aber Du weißt nicht, woher er kommt und wohin er geht, und so ist jeder, der geboren ist aus dem Geiste, sagt Jesus zu Nikodemus. Wer im natürlichen Leben wurzelt, weiß zwar, woher er kommt, oder meint wenigstens es zu wissen, aber nicht, wohin er geht. Der im Geist Wiedergeborne weiß seine Herkunft und sein Ziel und beides ist gewiß nicht das Leben der Generation, dem er total entwurzelt ist. Es gibt kein rassen- und nationalbedingtes Christentum, sondern nur den einen Geist des Wortes und Lebens Jesu, der über allen Nationen steht und sie alle in sich vergehen läßt — und daneben freilich auch ein romanisches, deutsches, russisches Mißverständnis dieses Geistes. Wer das Leben des Geistes lebt, der wird zum „Heimatlosen" in dieser Welt nach dem Vorbilde seines Herrn: denn die Füchse haben ihre Gruben, die Vögel unter dem Himmel ihre Nester, der Menschensohn aber hat nicht, wo er sein Haupt hinlegen könnte. Das Christentum gibt nicht dem Leben der Generation — das natürliches Leben ist und bleibt, jenen einzigen Fall des von Gott auserwählten Volkes ausgenommen —, sondern der individuellen Existenz einen Sinn

Digitized by Google

und in seinem Geist erst wird die „Individualität", die in ihrem Verflochtensein ins natürliche Leben immer nur ein niemals ausgeführter Plan und Entwurf ist, realisiert. Das Christentum des einzelnen Menschen aber, auf das es allein ankommt, ist selbstverständlich auch keine Idee und kein Verhältnis zu einer Idee, vielmehr seine persönliche, im Ganzen der Existenz zum Ausdruck kommende Stellungnahme zur Tatsache des Lebens und Wortes Jesu. Auf diesem Moment des Persönlichen liegt alles Gewicht. Es kann im Christentum in keiner Weise ausgelassen oder umgangen werden. Denn läßt man es aus, verlegt man also den Schwerpunkt ins generelle Leben, dann hat man es auch nicht mehr mit dem Christentum zu tun. In Geistesverlorenheit sinkt man in den Traum vom Geist zurück. Wenn ein Mensch sein geistiges Leben in der inneren Einstellung seiner Existenz auf ein Verhältnis zur Idee hat, so ist das etwas ganz anderes, als wenn er es in ein persönliches Verhältnis zu etwas Persönlichem stellt. Das Christentum dreht sich wesentlich um die Persönlichkeit des Lebens und Wortes Jesu. Das ist nun eben der große Unterschied und Gegensatz des „heidnischen" und des „christlichen" Lebens im Geiste. Zu wem könnte denn ein Mensch in ein persönliches Verhältnis treten, um darin sein geistiges Leben zu haben und nirgends sonst? Zu Platon oder Mozart oder Goethe? Sie sind tot. Man wird freilich auch sagen, Christus sei seit beinahe zwei Jahrtausenden tot. Aber das ist nicht wahr. Und man wird sagen, Platon, Mozart und Goethe und all die andern Genies seien zwar gestorben, aber ihre Werke leben weiter. Aber das ist wieder nicht wahr. Denn das geistige Leben dieser Werke ist tot, und was wir in ihnen bewundern, ist wie der am Abendhimmel lang hinleuchtende Nachglanz einer längst untergegangenen Sonne, zu dem wir voll Sehnsucht emporblicken. Christus hat kein „unsterbliches" Werk hinterlassen, von dem Generationen und Generationen geistig zehren könnten. Aber er ist auferstanden vom Tod und ist bei uns bis ans Ende der Tage. Die „Generation" muß ihre ganze Lebenshoffnung einerseits auf das Nichtversiegen der unterirdischen Quellen des sexuellen Lebens, andrerseits aber, weil sie ja doch als menschliche Generation ein Verhältnis zum Geist braucht, um zu bestehen, auf das Genie setzen. Der „Ein-

Digitized by Google

zelne" jedoch, der ganz der „Einzelne" geworden ist — wenn auch keineswegs der absolut Einsame und All-Eine —, er kann seine Lebenshoffnung auf nichts anderes als das Leben und Wort Christi stützen, dadurch eben der „Einzelne" werdend. Oder er baut sein geistiges Leben in den Raum des Wahns und der Illusionen hinein. Wer noch ganz ins Leben der Generation hineinverwurzelt ist und in ihm aufgeht — wie beispielsweise der mongolische Mensch —, der kann nicht anders als die Unsterblichkeit seines Lebens in seinen Kindern sehen: unsterblich ist, wer Vater ist. Das beruht selbstverständlich auf einem Perspektivenfehler, denn dieser vor allem für die Mongolen typische Glaube an die Rassenunsterblichkeit ist nichts anderes als eine in die Geistigkeit der menschlichen Existenz hineingebaute, einerseits von ihr geforderte, andrerseits aber wieder vor ihrem Durchbruch schützen sollende biologische Illusion. Der im Geist Wiedergeborne hat alles Väterliche und Vatersein-Wollen von sich getan und ist ganz Kind geworden — Kind Gottes, wozu ihn Gott in seiner Liebe durch das Wort geschaffen hat. Wie die Kinder zu werden, fordert das Evangelium von uns und wir werden es durch unsern Glauben an Christus, durch den Glauben an das fleischgewordene Wort. Das Wort Jesu war nicht die Verkündigung einer Idee, wie es das Wort der Dichter und Philosophen ist, sondern unmittelbar die Offenbarung des geistigen Lebens in seiner Realität. Es war und ist das „Wort Gottes", das nicht vergehen wird, wenn auch Himmel und Erde einmal vergangen sein werden. Und das Leben Jesu war auch kein Leben des Geistes in der Idee, wie bei Dichtern und Philosophen und den Weisen dieser Welt, sondern, eins mit dem Wort und fleischgewordenes Wort, das Leben des Geistes selbst in seiner Realität, das den Menschen aufrüttelt aus seinem Traum vom Geist zur Wirklichkeit, zum Ernst des geistigen Lebens. Gewiß entspringt auch das Wort der Dichter und Philosophen dem persönlichen Leben. Aber, indem es eben zum dichterischen oder philosophischen Wort wurde, löste es sich von diesem ab und spricht darum auch niemals zur „konkreten" Persönlichkeit im Menschen, sondern zur „ideellen", d. h., zu der im Menschen liegenden, aber eine bestimmte Entwickeltheit des Vorstellungslebens voraussetzenden Möglichkeit, vom dich-

Digitized by Google

terischen oder philosophischen Wort angesprochen zu werden. Es gibt kein ärgeres Mißverständnis der Worte Christi, als wenn man sie irgendwie dichterisch oder philosophisch nimmt. Sie sind das persönlichste Wort, das jemals in der Welt gesprochen wurde — und eben schon darum undichterisch und unphilosophisch —, das „Wort" in seiner Persönlichkeit schlechthin. Sie wenden sich unmittelbar an die konkrete Persönlichkeit im Menschen und von ihnen sich angesprochen wissen heißt buchstäblich, hierin zur „Konkretion" seiner Persönlichkeit kommen. Dem Wort der Dichter und Philosophen innerlich verschlossen bleiben, hat eine natürliche Ursache und kann niemals einem Menschen als Schuld angerechnet werden. Dem Worte Christi aber verschlossen sein hat einen geistigen Grund und ist und bleibt des Menschen Schuld.

Und diese Schuld lud der abendländische Mensch auf sich. Er hat es längst vergessen — oder niemals gewußt? — daß wir alle von der Gnade des Wortes leben, er verlor den Glauben ans Wort — seine ganze Wissenschaft, aber nicht nur sie, bezeugt es —, er wurde gottlos und unmenschlich und daran geht er geistig zugrunde. Er benimmt sich freilich wie ein Sterbender, der an seinen Tod nicht glaubt und meint, das habe ja noch Zeit. Aber diese Menschheit besinne sich nur einmal auf sich selbst. Sie nehme löffelweise — denn anders vertrüge sie es nicht — die bittere Medizin ein, die ihr der der Geisteskrankheit des Menschen kundige Arzt darreicht, der das Buch von der Krankheit zum Tode schrieb, das tiefste, das jemals über das Wesen des Menschen geschrieben worden ist. Weil sie geistig zugrundegeht, richtete sie sich auch politisch, wirtschaftlich und biologisch zugrunde. Denn Politik und Wirtschaft liegen immer nur an der Oberfläche des Geschehens und werden am letzten Ende von dessen Tiefe im Geist bestimmt. Sie wollte — nur wußte sie das nicht und weiß es bis heute nicht — das Ende ihrer Kultur nicht überleben. Und so versuchte sie denn ihren in der Geschichte beispiellos dastehenden Selbstmord. Die Wissenschaft hat das ihrige redlich-unredlich dazu beigetragen, Sterben und Tod, ihm alle Bedeutung nehmend, leichter zu machen. Wer fühlte jetzt nicht — in einer Zeit, die ihren Krieg durch die Künste ihrer Diplomatie nicht verhindern konnte, wie sie durch

Digitized by Google

sie kaum wieder zu ihrem Frieden zu kommen vermag —, wer fühlte jetzt nicht den „Ernst der Zeit"? Aber das ist es eben: ihn erfaßt man, vielleicht sogar auch noch den Ernst des Augenblicks — wieviele aber verraten, daß sie vom Ernst der Ewigkeit wissen? Was ist für die meisten, wenigstens scheint es so, das Ewige andres als ein schöner Traum der Dichter und Philosophen, dieser wirklichkeitsfremden Menschen, die in dieser Welt nicht zuhause sind? Ein Traum und darum ohne Ernst. Was die Ewigkeit der Dichter und Philosophen betrifft, so wäre das an und für sich ja ganz richtig. Nur müßte man auch wissen, wo der Ernst liegt. Hier im Getriebe dieser Welt? „Im Augenblick berühren sich Zeit und Ewigkeit". So viele, die wohl den Ernst des Augenblicks erfassen, erfassen darin wieder nur den Ernst der Zeit — aber nicht den der Ewigkeit. Sie sind im Zeitlichen ganz befangen, in der Erdgebundenheit unsrer Existenz, über die sie nicht hinaussehen, die ihnen sogar unsre Geistesgebundenheit unfühlbar zu machen scheint. Sie wissen es nicht, daß im Augenblick sich Zeit und Ewigkeit berühren, daß die Zeit ihren Ernst vom Ernst der Ewigkeit empfängt — einer Ewigkeit aber, die etwas anderes ist als der Traum der Dichter und Philosophen, der ja nun endgültig ausgeträumt ist in Europa: sodaß die Ganzgescheiten dieser Zeit, die sich das denn doch nicht länger verhehlen können, bereits daran denken, bei den Mongolen eine geistige Anleihe aufzunehmen, und ihre ganze Hoffnung auf eine Kulturassoziierung des chinesischen Menschen mit dem europäischen setzen, um das Christentum, mit dem sie ja sowieso nichts Rechtes anzufangen wissen, für den Kungfutse oder Laotse auszutauschen. Was ist den Menschen dieser Zeit die Ewigkeit? Ein billiger Trost für das zu opfernde Individuum. Und wenn sie selber nicht das Opfer sind, dann — ja dann ist ihnen auch die Ewigkeit nichts. Der kulturelle und politische Bankrott Europas ließ die soziale Frage, diese schleichende Krankheit im Körper der Menschheit, akut werden. Erleben wir es nicht, wie auf einmal die Natur stillsteht auf ihrem Weg zum Geiste und ihren Entwurf der Individuen preisgibt? Was über Europa kam und noch kommt, zwei sahen es voraus, zwei, die das Heil des Menschen im Geist des Christentums suchten: Kierkegaard und Dostojewsky. Der große und

Digitized by Google

auch noch in seiner national-chauvinistischen Befangenheit große Russe sah lange vor diesem Krieg Europa am Vorabende seines Falles angelangt, eines Falles, der, wie er im „Tagebuch eines Schriftstellers" schreibt, ausnahmslos allgemein und furchtbar sein wird. Er sah den „großen, endgültigen, abrechnenden, politichen Krieg", dem die in Europa sich abspielende „Komödie der bourgeoisen Vereinigung", die sich selbst „für die normale Formel menschlicher Vereinigung auf Erden" zu halten schien, nicht standhalten werde. Aber tiefer noch als er erfaßte den „göttlichen Sinn des diabolischen Prinzips der Nivellierung" Kierkegaard, der sie, die doch vom „Bösen" kommt, wider ihren Willen dem Dienst des Geistes und der geistigen Entscheidung des Menschen unterworfen sah. „Da wird es also heißen: siehe alles ist bereit, siehe die Grausamkeit der Abstraktion macht die Endlichkeit in ihrer Täuschung als solcher offenbar, siehe der Unendlichkeit Abgrund öffnet sich, der Nivellierung scharfe Sense läßt alle, jeden besonders, über die Klinge springen — siehe, Gott wartet! So spring zu in Gottes Arme."

*

Es liegt in der Geistigkeit unsrer Existenz, daß das Leben des Menschen in dieser Welt auf eine Frage hinausläuft. In der Fragwürdigkeit dieses Lebens kommt der Geist zum Durchbruch. Die Antwort aber auf die Frage? Die Menschen sind merkwürdig, sie warten wirklich noch immer auf eine Antwort. Und ist die nicht längst, vor beinahe zweitausend Jahren schon, gegeben worden? Und wissen sie es auch heute noch nicht, daß der Geist in ihnen nicht nur das Fragende, sondern vor allem, weil nun schon einmal die Antwort gegeben ist, das für sie Sichentscheidende ist?

Geschrieben während des Winters von 1918 auf 1919.

Digitized by Google

NAMENREGISTER

Angelus Silesius 178
Augustinus 171
Barthel, Ernst 16, 64, 133
Baudelaire 182, 220
Beethoven 66, 201
Daab, Friedrich 207
Descartes 123 ff., 138 ff., 225
Dostojewsky 101, 243
Faulmann, *Etymologisches Wörterbuch* 86, 174
Fichte 40, 110, 146, 171, 195
Fließ, Wilhelm 135
Goethe 65, 72, 240
Grimm, Jakob 18 ff., 23, 52, 65, 85 ff., 89, 121, 123, 157
Haecker, Theodor 14, 106, 138, 147, 203
Hamann, Johann Georg 16, 19 ff., 26 ff., 29 ff., 52 ff., 56, 73, 78, 149
Hauer, Josef 67, 69, 71, 239
Hellpach, Willy v. 83
Heyse, *Fremdwörterbuch* 121
Humboldt, Wilhelm v. 16, 19, 23, 53, 88
Ibsen 102
Johannes, Evang. 26, 28, 35, 52, 56, 78, 95, 146, 170, 179, 181, 201 ff., 206, 225, 239
Kammerer, Paul 129
Kant 40, 79, 131, 158, 175, 210, 217
Kierkegaard 14, 39 ff., 56, 93, 101, 194 202, 205, 220 ff., 242 ff.
Kluge, *Etymologisches Wörterbuch* 59, 75, 83, 118 ff., 121, 124 ff., 128 ff., 150, 162, 164, 172, 195 ff.
Kungfutse 243
Laotse 243
Leibniz 51 ff.
Lichtenberg 38
Lukas, Evang. 35, 216
Marcus, Ernst 63
Markus, Evang. 223
Matthäus, Evang. 35, 171, 180, 187, 239
Michelangelo 233
Mozart 240
Nietzsche 219
Pascal 15, 41, 54, 81, 85, 96, 98, 101, 106, 111, 113, 115, 123 ff., 138, 142, 154, 159, 161, 167, 185
Paulus 146, 150, 225
Philo 152
Platon 40, 51, 70, 75, 85, 128, 134 ff., 182, 225, 240
Rousseau 214
Scheler, Max 20, 23, 190
Schelling 51, 53, 75, 135, 229
Schopenhauer 30, 39, 108, 122, 218, 234
Scotus Eriguena 51
Spinoza 143, 175
Stein Heinrich v. 125
Strauß, Richard 201
Swoboda, Hermann 135, 196 ff.
Tacitus 127
Tetzner, *Kleines deutsches Wörterbuch* 89
Tolstoi 181
Vorländer, *Geschichte der Philosophie* 70
Wagner, Richard 201
Weininger, Otto 105, 125 ff., 129, 140, 148 ff., 184, 194 ff.
Zederbauer, E. 134

Digitized by Google